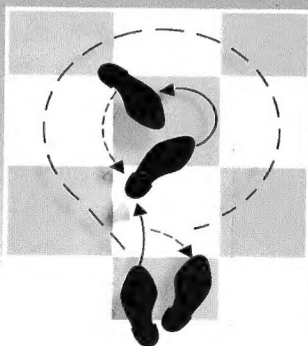


نحو نقد الوعي السياسي الأسطوري:

من دولة - الإكراه إلى الديمقراطية

قراءة في الوهم الديمقراطي



الدكتور: عماد فوزي شعبي

0200697



Bibliotheca Alexandrina

من دولة - الإكراه
إلى الديمقراطية

نحو نقد الوعي السياسي الأسطوري

من دولة - الإكراه إلى الديمقراطية

«قراءة في الوهم الديمقراطي»

الدكتور عماد فوزي شعبي

من دولة - الإكراه إلى الديمقراطية

حقوق النشر محفوظة

الباهر، دار كنعان

للدراسات والنشر والتوزيع

دمشق - ص. ب 443 هاتف 2134433

الطبعة الأولى، 2000 / 1000

التوزيع ، دار كنعان (دمشق)

الإشراف الفني: لبنى حمد

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح

الإهداء

إلى أولئك الذين تخيلوا متوهمين أن الديمقراطية ... خلاصٌ.

إلى كلّ الذين أدركوا بوعي مخاطر استمرار دولة -الإكراه، خارج حدودها الزمنية الفاعلة، حيث قُضِمت الدولة، فانبروا ليبنوا دولة القانون والمؤسسات.

إلى ذلك الوعي السياسي ... الزاحف بعيداً عن أوهام
الإيديولوجية

مُقَدِّمَةٌ

أعلم أن الكاتب إنما يتجه صوب المغامرة -اليوم- عندما يُدافع عن الدولة في زمن أصبحت هويته تتمثل في القليل من الدولة؛ والكثير من الانفتاح الاقتصادي الذي يرى نظامه السياسي في الديمقراطية.

والمغامرة تتعقد مجازفة إذا ارتبط الأمر بوعي الدولة والتحذير من الديمقراطية، إذ أن قرّاء أنصاف الصفحات وأنصاف العناوين، كما والناس الماديين المتمطّشين إلى الحريات، والإيديولوجيين إلى درجة التدنّي، سوف يجدون أنفسهم في مواجهة زلزال، سينبرون للحكم عليه سلباً دون تكليف أنفسهم عناء مواجهة الحقيقة الواقعية؛ ذلك أن كل حقيقة جديدة لن تجد إلا معارضيها. ولذلك ننصح أولئك بقذف هذا الكتاب جانِباً والاكتفاء بنقده... كالعادة!.

إن عقلنا السياسي والثقافي السائد منذ قرن تقريباً لا يستطيع أن يقبل لغة التفكير التي تقوم على تفكيك المشاريع البديلة؛ لأن الشك يذهب باليقين، والأفكار الكبرى والمشاريع السياسية والفكرية الجذرية

تحتاج دائماً إلى أكبر قدر من القناعة والإيمان، وأقل قدر من التفكير والشك؛ لأنها تحمل سمة التعمُّبَة، وهذا ضروري بطبيعة الأحوال، لكنه ليس معرفياً.

إن وظيفة المعرفي الشك؛ الشك الذي يبحث عن الأقصى في المعرفة، وليس الشك بالمعنى الوسواسي أو لمجرد الانتقاد بطريقة خالف تُعرف. ومن هنا تأتي ضرورة تفكيك مشاريعنا التي نطرح منذ زمن، كي نصل بها إلى وعي واقعي مُطابق للواقع وأكثر عمقاً.

وليس من الضروري أن يكرر المرء منا (لنيل شهادة حسن قراءة من الآخر! أو حسن سلوك)، أنه مع الديمقراطية أو أنه ضد الفساد أو أنه يدعم المجتمع المدني. ذلك أن المعرفي لا يحتاج إلى أكثر من أن يُقدِّم نفسه كما هو، صادماً للوعي السائد. ولسنا بحاجة للتأكيد مجدداً على أن المعرفة لا توضع بين ثنائية (إما...أو) المانوية التعبوية اللاديموقراطية؛ فقد يكون المرء أكثر ديموقراطية عندما ينتقد الديمقراطية. ١١)

فالقول بالديموقراطية عبر أكثر من خمسين عاماً قد انتهى إلى ما نعرف اليوم ١٩. إذأ، المطلوب اليوم ليس أن نبيع شعارات لمجرد أنها نقية. المطلوب أن نعرف إيجابيات مشاريعنا وسلبياتها، نعرف الإيجابيات كي ندعمها ونعرف السلبيات لتتجاوزها ونؤهل القُدم على أرضية سليمة.

خلال خمسين سنة كان الفكر العربي يُركِّز على الإيجابيات إلى درجة الأسطورة. وقد غيَّب السلبيات أو غُيِّبَت عنه، في موضوع الديمقراطية، قصداً أو بحسن نية. والكتاب الذي بين أيدينا يدَّعي أنه انتقل إلى الضفة الأخرى من النقد، أي إلى تسجيل سلبيات أسطورة الديمقراطية؛ النقد الذي هو بناء على البناء وليس لعناً لكل شيء.

نحن ننظر في السلبيات؛ لأننا نرفض الوسائد الفكرية المريحة

للرؤوس كما كل الإيديولوجيات. وظيفتنا أن نستقرّ الراحة في الرؤوس ونبعث القلق لأن الاسترخاء يُؤلّد الاسترخاء، والوسادة تذهب إلى النوم.

إن مشروعية بحثنا أنه لا يحمل صفة التسييس ولا صفة التعبئة؛ فلسنا بصدد مشروع فكريّ سياسيّ تعبوي، ولسنا نطالب بالتصفيق لنا وبالأخرين حواريين لزعامتنا الفكرية؛ لأننا نُدرك أن المعرفي؛ لأنه غير إيديولوجي بمعنى الوهم التكامل، ليس شعبياً، ولن يكون.

نحن أكثر ما نتمناه أن نجد قارئاً يقبل بتحريك مستنقع الساكن من المعرفة والإيديولوجيات والمسلّمات؛ ذلك أن أفضل مشروع فكري هو عتبة على طريق المعرفة.

دمشق في حزيران 1999

د. عماد فوزي شعبي

بمخاطبة تمهيد:

من الميكيا فيلية إلى إشكالية الدولة

لا يشكّل ما سيأتي مجرد سرد ذاتي لعلاقة مثقف بالميكيا فيلية، بقدر ما تطمح هذه الدراسة إلى أن تسجل كيف يمكن للوعي السياسي العربي أن يتخلص من الأثر الإيديولوجي والبوليسي في فهم السياسة؟ وكيف يمكن أن ينظر لها على أنها سيرة فعل عقلاني بعيداً عن التنظير الذي يأتي -غالباً- قبل الممارسة؟ بينما تعطينا التجارب حقيقة تقول أن التنظير -حقيقة- يأتي بعدها. و بمعنى آخر فإن إحدى أهم ما تطمح إليه هذه الدراسة أن تؤسس لنقد ذاتي ونقد عام يتناول تجارب المثقفين والعمل الثقافي الذي يُتخيل، بضرب من الأنوثة المتضخمة، أنه قادر على أن يدلّ السياسي على ما ينبغي وما لا يجب، انطلاقاً من نظرية أيديولوجية يكتنفها الكثير من الوعي (الوجداني)، وبالتالي فإن الطموح هنا هو إسدال الستار على حقبة من الوجدانية السياسية.

منذ البداية كانت صلتني بالسياسة صلة وجدانية، كصلة أي شاب

بدأ الممارسة قبل أن يتوغل الوعي إليه، بل إن الوعي كان في أغلب الأحيان يأتي ليدعم توجهات الممارسة الممتزجة بحجم كبير مما يمكن أن يحمله الوجدان الشاب من أحلام تتجاوز الواقع وتتهل من الوقائع السحرية التي يمكن تحقيقها بكبسة زر أو بالإيفال أكثر فاكتر في البيوريتانية الأخلاقية والملوكية.

و كانت تجارب ما كان يُسمى في أواخر السبعينيات في أوساط اليسار «بالأخلاق النضالية»، مرجعاً يُعتمد في صفوف العمل السياسي اليساري والقومي والهجين بينهما. ولم يكتشف النُساك منا أن الأخلاق النضالية ليس أكثر من (مشروع) أو تطلّعاً يوتوبياً لا علاقة له بالواقع، إلا متأخرين، وخصوصاً أن أجواء (النضال) السياسي (البديل) عن العمل السياسي الرسمي كانت نموذجاً مغلفاً بالمشاريع والأوهام و التراتيبات الهرمية التي تفرضها ظروف العمل السياسي (غير الرسمي) والتي كانت بدورها، تفسح في المجال أمام رؤاد و قادة هذه التيارات السياسية أن يظهروا في أبلغ شكل ممكن (للفناء)، طالما أن الاحتكاك بهم كان قليلاً لدواعي التراتبية والسرية. ومع الوقت وكثرة الاحتكاك تبين أن البيوريتانيين ليسوا إلا بشرأ لا و أن المواقع تستهوي البشر بغض النظر عما إذا كانت مواقع سلطوية أو مجرد مواقع (اعتبارية) تحقق لنا القيادية فرصة استمرار العلاقة الثنائية المتمثلة بالأشكال الكلاسيكية التي كانوا أنفسهم (أي القادة المفترض أنهم بيوريتانيون) ضدها وهي ثنائيات: (حاكم-محكوم)، (فوق-تحت)، (قائد-جمهور)... وهي الثنائيات التي تجسد الآن الراعية في علاقتها مع اللاوعي الجمعي القطيعي. وهكذا لا تغدو القيادة تراتباً سلطوياً أو نفعياً فحسب، بل هي في عمقها تراتبٌ نفسي يحقق معادلة الحاكم والمحكوم، بغض النظر عن الإيديولوجية التي يحملها هذا الحاكم أو ذلك المحكوم، إذ أن كل التيارات السياسية ونظرياتها الإيديولوجية لم تلتفت، بالرغم

من كل ما تزعمه من تبني للاتجاهات العدالية والمساواتية والتي ادعتها أو عملت عليها أو حتى توهمت صادقة أنها تستطيع أن تحققها، كبديل عن واقع الحال، إلى أن القيادة المُدعاة لهذا المشروع أو لهذا الوهم، لا فرق، إنما تنال من العدالية والمساواة التي تدعيها لأنها تمارس هذا السلوك اللا عدالي، عندما تصنف البشر إلى قادة وجماهير، الأمر الذي سينتهي - بسبب طبيعة السياسة ذاتها لا بسبب مساوئ السياسيين من زاوية التقويم الأخلاقي- إلى (الفوق/التحت) في العلاقة بين قيادة تفكر وتمارس الفعل ولو نظرياً أو اعتبارياً باعتبارها قيادة غير رسمية، وجماهير لا تفكر ولا هي قادرة على الممارسة، وهي العلاقة ذاتها التي تخلق مع الزمن (أحقية!) احتقار هذه القيادة لجماهيرها...!!).

و مع الاحتكاك بالسياسيين (غير الرسميين) الذين غدوا (بشراً) يتلاعبون بجماهيرهم وفقاً لما يتصورون أنه لمصلحة هذه الجماهير، بدا واضحاً أن الأثر الميكيافيلي الذي نقدته تجاربنا وطموحاتنا الوجدانية، إنما يعمل في صلب أي عمل سياسي. و مع الانسحاب من لعبة هذه الممارسة التي تقلب الحقائق، والتي هي في نهاية الأمر ميكيافيلية شئنا أم أبينا، بدأت أتلثم بشيء من الوعي (المطابق) للواقع، أو لنقل بشيء من الواقعية السياسية أن الميكيافيلية هي محتوى أية سياسة وهذه الحقيقة تحيل الأخيرة - فعلاً - إلى (لعبة)، سواء أكانت تحمل أيديولوجيا خلاص ثوري (رسمي أو غير رسمي)، أو أكانت ليبرالية أو ديمقراطية، وأن الفارق هو في درجة، أو لنقل في مستوى التقانة، التي تستخدم هذه الميكيافيلية... وأن مسخ أولئك، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم إلا نعت (أرباع المثقفين)، للميكيافيلية إلى مردولية (الغاية تبرر الوسيلة)، هو ضرب من المسخ الأخلاقي المُوغل في سطحيته؛ إذ أن ميكيافيل لم يكن ينصح أميره بما ينبغي أو ما لا ينبغي كي يكون ديكتاتوراً، إنما كان يورخ للعقلانية السياسية ويسجل (بأمانة) ما لا يُقال

في (طبيعة) الفعل السياسي، أي أي فعل سياسي.

و مع كتيب صغير عن ميكافيل، التقطت أولى المفاهيم التي كانت غائبة عن وجدانيّتي السياسية وهي أن ميكافيل لم يكن يبحث عن ديكتاتور إنما كان يبحث عن الوحدة: الوحدة التي تجمع الأقطاب الأربعة المتناحرة (روما-البندقية-ميلانو-فلورنسا). وباعتباري وحدوياً، وجدت في هذا الكتيب الصغير-الكبير، دليلاً لقراءة أخرى للميكافيلية تعتمد المحاسن فيها من أجل صنع مشروع وحدوي بأيّ ثمن. وأعدت قراءة السياسة على أساس هذا الاكتشاف وعندئذ أدركت كم كان عبد الناصر ساذجاً عندما فضّل أن يسحب كتيبه من المظليين التي نزلت اللاذقية غداة الانفصال كي لا يسيل الدم في سورية، وعرفت عندئذ أن هذه الوجدانية السياسية هي جزء من كوارثنا، وبدأت أتساءل هل كنا على حق فعلاً في أن نقيم تاريخ قادة أمتنا على أساس ما كان مطابقاً للأخلاق وعلى أساس ما كان (جيداً) وما كان (سيئاً)؟! وهما تعبيران وصفيان أخلاقيان، وأدركت عندئذ لماذا يحب الروس (إيفان الرهيب) بنذاته وهوسوته؟ ولماذا يفضل الفرنسيون نابليون بونابرت رغم كل أمراضه النفسية وما جرّه على الفرنسيين من حروب وكذا لويس الرابع عشر، على لويس السادس عشر الطيب الذي كان يحب الشعب و يتألم لما يتألم، ولماذا يقول جاك إلول في كتابه «الوهم السياسي» أنه يحتقر شارل ديغول لأنه لم يقدم لفرنسا القوة التي وعدها بها، ولماذا يفضل الأوروبيون (شارل العاشر) رغم أنه ترك القدس بعد حملات صليبية عديدة من أجل أن يني... (الدولة) ٩ .

نعم الدولة، وهنا بيت القصيد، ومن الكتيب الذي قادني إلى الوحدة عبر الميكافيلية، بدأت أقرأ المزيد وأقارن مع تجارب معاصرنا من القادة السياسيين العرب وأتلمس مفهوماً أعلى وأرقى من مفهوم الوحدة الأيديولوجي الرغوي التأملي... أعني مفهوم الدولة.

و في دراستي التي نشرتها في مجلة دراسات عربية ببيروت (كانون الثاني/ يناير 1986) و أعدت نشرها و تصويبها في كتابي (النهضة والسياسة) بدأت أنتقل من الإيديولوجيا إلى الواقعية السياسية، فأكدت أن ميكافيل كان يجسد أخلاقاً، على اعتبار أن أخلاقه هذه كانت نظرة موضوعية لقوانين العلاقات السياسية والدولية، فإذا به يعمم ديبلوماسية السلوك السياسي المتغير وفق واقع متغير، وهاجسه هو البحث عن (دولة) -بأي شكل من الأشكال- تكون (الجامع الوحيد للبشر والضامن للأوحد لبقائهم). وعلى اعتبار أن هذه (الدولة) ستواجه المؤامرات من الخارج وعناصر التفكيك (الأنثي-دولة) من الداخل، فلا بد من (نصائح) للأمير كي تبقى وتستمر الدولة التي ستحقق الوحدة، مؤكداً وبشكل مبكر آنذاك أن هدف الدولة الأولية (والتي طورتها في كتاباتي لاحقاً إلى الدولة-الإكراه) ليس جعل الشعب سعيداً (لأن هذا الهدف لاحق كمسألة في الفكر السياسي وفي الغاية السياسية) إنما هدفها منع الاضطرابات و إنهاء كل أشكال التفكك و بواعثه... أو على الأقل ضبط هذه الأشكال ضمن ستاتيك سياسي يمنع تحولها من (القوة) إلى (الفعل).

و كنت وقتئذ أرى أن ميكافيل قد تجاوز هوبز الذي برر الحكم المطلق عقلياً انطلاقاً من تصور لطبيعة الإنسان الأناني، إذ كنت أتصور -وقتئذ -أن دواعي (الدولة) هي الأساس الوحيد الذي يقف خلف مساعي ميكافيل لبناء صورة الأمير على أنه المطلق الذي يجب أن يحكم (النسبي) أو على أنه القائد العملاق الذي يجب أن يكون تحته ما لا يمكن أن يرقى إلى أبعد من قزم، لكنني اكتشفت أن لا فرق بين ميكافيل وهوبز وأن الأول أقرب -أيضاً- إلى مفهوم الإنسان الذئبي الذي جاء به هوبز، وكل ما هنالك، أن ميكافيل قد وظّف هذا المفهوم دون تسميته لغاية هي الدولة، لكن الاستناد إلى مردولية الإنسان والجانب الشرير

فيه كان حقيقة فعلية سواء أكان هذا لاعتبار المحافظة على الدولة، أو لأن الإنسان هو فعلاً - ذئبي وأناني، لا فرق، إذ أن نتائج علاقة الحاكم بمن هم تحته في الترتاب الهرمي للسلطة، أو بمن هم في عداد الجماهير، تحكم هذه السمة التي تجعل من كل ما هو تحت الحاكم خطراً عليه، ويجب هنا أن نؤكد أن هذا ينطبق فقط على دولة - الإكراء، وأن على هذه المعادلة أن تتغير في تطور الدولة إلى دولة - القانون والمؤسسات.

ومع أن السجال حول إمكانية وجود بشر طيبين، أو أن الخير جزء من ثنائية الخير والشر الموجودة والممكنة عند كل البشر، تستهوي الباحث والفيلسوف، خصوصاً إذا كانت في داخله نزعات عدائية وأخلاقية يستميدها في (نوستالجي) لا واع أو هي تقارب سمة من سماته الشخصية، إلا أن هذا السجال ينفع في الفلسفة والمجتمع ولا ينفع في العمل السياسي، وهذه النتيجة التي توصلت إليها مؤخراً، لا أنكر أنها تسبب لي الكثير من القلق الوجداني الممزوج بالألم، لكن الواقع التي لا تؤلم ليست أكثر من إسقاط للذات الوجدانية على الواقع، وبالتالي فهي ليست إلا أوهاماً رغم أنها... جميلة!.

هذه اللطمة الفكرية تحولت إلى كتاب بعد ذاته هو: (السياسة وفن الحكم) أفتتحته بإهداء إلى أولئك الذين ياملون بنموذج إنساني في السياسة وأهدياته عندئذ إلى ... حلم جميل! نأردفت ذلك بقول «أوسكار وايلد» بأن الحقيقة لا تكون صرفة أبداً، وأنها قلماً تكون مجردة، بل هي التي يكون نقيضها هو حقيقة أيضاً. وفي هذا الكتاب بدأت بتطوير فكرة كنت قد تلمستها من فكرة (أبا إيبان): يقول فيها (إننا نلعب في المساء، وفي سهراتنا الحميمة، ميكهايل، وفي الصباح نمارسه) وكان مآل هذا التطوير، البحث في ما رأيته (مبدأ للاستقلال السياسي) أي لفصل السياسة عن الأخلاق، رغم أنني اعترفت وقتئذ بأن

تدخل الأخلاق في كل شيء بما في ذلك السياسة شرعي لأنها ترى نفسها الأقصى والأعلى والمتسامي، إلا أنني ارتأيت أن من العقلانية والواقعية دراسة السياسة دراسة ستاتيكية بغض النظر عن النزوعات الشخصية إذ أن الصراع بين الممارسة والأفضلية الفضائية رغم أنه كان ولا يزال جزءاً من الصراع بين الممكن والمأمول، والواقعي الأدنى والحلمي الأقصى، إلا أن مناقشة الأمور السياسية من الناحية الأخلاقية غاية لا تُتال كما كان يقول نجيب الأرمنازي، وحيث أن هنالك عدداً من النظم الأخلاقية بقدر ما يوجد من مجتمعات، فإن نسبية النظم الأخلاقية لا تستطيع أن تجاري (طبيعة) الفعل السياسي... باعتباره فعل (دولة). وقد انتهت إلى ضرورة اعتبار النظام الأخلاقي نظاماً شخصياً واجتماعياً و بالتالي عدم سحبه إلى أخلاق السياسة التي منها الكذب والخداع والمناورة وعلاقة الأعلى بالأدنى... إذ أن مسح أخلاق المجتمع إلى أخلاق السياسة لن يقيم سياسة وكذلك فقد استدركت أن سحب أخلاق السياسة إلى المجتمع سوف يدمر المجتمع وهذا وما اعتبرته (مبدأ الاستقلال السياسي) وطالبت وفقاً له ممارسة أخلاق السياسة الميكافيلية (على الأكثر في دولة - الإكراه) ولكن مع التمييز بينها وبين أخلاق المجتمع، وعليه فإن الكاذب في السياسة يجب أن يكون صادقاً في المجتمع، بل يجب عليه أن يكون كذلك. لكنني لا أزال أرى بأن تطعيم أخلاق السياسة بأخلاق المجتمع وفق إيقاع معين يفيد السياسة ولا يسئ إليها كاتباع أسلوب التسامح من القائد مع المتأمرين عليه والمعارضين له بتسليمهم مواقع قيادية وهو إجراء يطوق إلى الأبد هؤلاء ويجعلهم أكثر فاعلية في العمل السياسي ومن أكثر الناس إخلاصاً بأن، لكن تطعيم أخلاق المجتمع بأخلاق السياسة يبدو لي خطراً كبيراً، والأمر موضع بحث غير مكتمل لدي حتى الآن.

وقد رأيت أن العقلانية السياسية وطبيعة السياسة المعاصرة

تستلزم اليوم خفض مستوى التوتر بين الحلم واليوتوبيا الاجتماعية من جهة، وبين الواقع الذي يتعامل معه السياسيون من جهة أخرى، وهذا لا يكون إلا من خلال القناعة باستقلالية السياسة.

ولكن كل ما سبق لم يمنع ولا يمنع أن نقول اليوم بأنه على (الدولة) التي هي مَبَرَّر (أخلاق السياسة) أن تسعى وهي مُطالبة بذلك دائماً ويجب أن يُضمن ذلك من خلال مؤسساتها (التشريعية والقضائية والتنفيذية)، إلى أن تحقق الحد الأدنى الممكن واقعياً من الأمان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمحكومين على أن تسمح دائماً للعلم الاجتماعي اليوتوبي الأقصى بأن يكون (فاتورة) في حساباتها وهامشاً احتياطياً في نزوعها نحو الأفضل، على اعتبار أن على كل دولة أن تقيم ما يهيئ لمشروع أعلى هو (الحلم) تسمى إليه باستمرار، وإلا فإذا كنا نقيم الميكيفيلية على محض (الممكن) فإن الدولة ستكون عندئذ دولة معنطة من الداخل ولا روح فيها.

صحيح أن الميكيفيلية هي مشروع للاستقرار وأن كل استقرار يحمل إمكانية (التسكين) (الستاتيك)، إلا أن الاستقرار غير المحمول على حاملة المطلب (الأقصى) سينتهي إلى (التعفن) وبالتالي إلى اللااستقرار لأن التعفن سيقود إلى وباء انعدام الحراك الاجتماعي والسياسي. ولهذا فالمطلب الأهم لميكيفيلية عصرية هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في شأيا استقرارها وأن تتجدد باستمرار، من خلال آليات داخلية، وإلا فإن السحر سينقلب على الساحر، بمعنى أنه إذا كان السلوك الميكيفيلي هي علاقة الحاكم بالمحكوم مشروعاً لبناء مشروع الدولة الجنيني فإنه لن يكون مشروعاً إذا كان قد آل إلى، أو كان هدفه (تأبيد)، المظاهر الأولى لهذه الدولة، أي أن (الانبعاث) أو (الخلق) الأولي للدولة لا يجب أن يكون هو الغاية إذ أن ثالث مضمون الدولة المعاصرة هو:

1-الدولة- الإكراه.

2-الدولة -القانون.

3- الدولة- المؤسسات.

وعليه فإذا كانت (لعبة) السياسة تقتضي لبناء الدولة في شكلها الأولي إقامة دولة - الإكراه، ومن أجل هذه الدولة نَبْر ميكيا فيلياً رعوية علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن دولة - الإكراه ليست إلا عتبة على السلم، ومع التطور منها إلى دولة - القانون فدولة - المؤسسات، لا تعود نفس قواعد الميكيا فيلية مشروعة، فإذا كان من غير المحبذ في مرحلة صنع الدولة - الإكراه أن يستقدم الزعيم كفاءات مماثلة له أو تفوقه في الترتاب الهرمي للسلطة، فإن هذه الكفاءات مطلوبة في ثانيا العمل المؤسساتي. صحيح أن تداول السلطة في مآل (الدولة - المؤسسات) سيلغي هذا المبدأ في إطار التنوع إلا أنه لا يليق في إطار التسلسل الهرمي للمؤسسات الحاكمة أو التي تتداول السلطة لأنها مؤسسات لا تعيش إلا بدم جديد، لكن اللعبة (أعني لعبة العملاق والأهزام) تمارس هنا بمستوى أعلى تقنية وأقل فجاجة من تلك التي تُمارس في الدولة - الإكراه، حتى أننا نستطيع أن نفهم الاضطراب السياسي الذي تعيشه تجارب ديمقراطية حزبية داخل نماذج ديمقراطية هجينة كالتي هي إسرائيل مثلاً (بأحزابها فرادى أو جماعية) أو هي الهند أو باكستان... الخ، بظهور تنازع على القيادة يأخذ شكل التناحر التفتيتي، على أنه نتيجة طبيعية لعدم وجود إرث سياسي (فاعل) للعبة الميكيا فيلية التي تتسلل بشكل عميق وأصيل في تجارب كالتي تعيشها الأحزاب الفرنسية والبريطانية وغيرها ممن تدرجوا من الدولة - الإكراه إلى الدولة - القانون إلى الدولة - المؤسسات الحالية، وهذا ما يجعلني أميل إلى رفض الديمقراطية على عواهنها لا لأنني لا أقبلها نموذجاً أعلى للتقدم السياسي وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم، إنما لأنني أرى أن بعض الدول

العربية لم ينجز الدولة - الإكراه بعد، وأن من أنجزها لم يستطع أن ينتقل إلى الدولة القانون ولم يجذّر مؤسسات تكفل ألا تتحول الديمقراطية غير المبنية على قواعدها إلى غطاء للفعل الطائفي والإقليمي والمناطق والحاراتي... أي غطاء لما هو قبل وطني وقبل (دولتي).

ولكن الميكيايلية التي تصنع الدولة - الإكراه، بكل أخلاقها الهوبزية ولا تستطيع أن ترتفع عن الآلية والمباشرة في إشعار المواطن أنه مكفى، لا تستطيع أن ترتفع عن بداليتها وهي بحاجة عند الانتقال من (الدولة - الإكراه) إلى (الدولة - القانون - المؤسسات) إلى تطوير تقانات بناء الصلة (صلة ما) بينها وبين مواطنيها، وهي بحاجة أيضاً إلى نقد خارجي عندما تصر موازين قواها الستاتيكية الداخلية على أن تبقى مشروع الدولة في حدود الدولة - الإكراه، وهو ما يحيلها إلى التعفن، بل ويقضي على مشروع الدولة نفسها.

و السؤال الذي يتفرع من هذه المناظرة التي قادتنا من الميكيايلية إلى الدولة هو: متى يصبح من الضروري الانتقال من (الدولة - الإكراه) إلى الدولة اللاحقة؟ ومتى تتحدد ساعة الصفر؟

تستنفد الدولة - الإكراه وظيفتها عندما تحوّل البشر المنفصلين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذه الحالة يصبح هؤلاء المواطنون مستعدين لقبول القانون عصاً تُرفع في وجههم فتمنع التجاوز والخطأ دون أن تستخدم. بعد أن كانت الأجهزة هي هذه العصا. ومجرد استمرار وظيفة الإكراه بشكلها البدائي سيمنح الأجهزة قوة التكلّس والتصلب في وضعيّة التسلط، وهذه هي إحدى أشكال التعفن السياسي، وستقلب الطاولة على مشروع الدولة. وهنا بالذات، على من يقود المشروع السياسي الواعي المبني على أساس البدء بدولة - الإكراه ألا يحوّل حجة (وضرورة) الاستقرار مبرراً لعدم الانتقال التدريجي نحو

القانون الذي يجب أن يكون فوق الجميع، ويدونه تفقد آلية السيطرة والضبط، وهي خلفية ومآل السلوك (الأخلاقي) للميكليافيالية، سمة الاستمرارية.

إن إحدى مخاطر مناظرتنا السابقة أنها لا تحدد توقيتاً وآلية للانتقال (السلمي⁽¹⁾) نحو الدولة - القانون، إذ قد تُخلق قوى سياسية تمنع مع الزمن إمكانية هذا التحول ويصبح الأفق مسدوداً أمامه...

إننا نعترف أن هذه المخاطر موجودة، وأنها لا نمتلك وصفة سحرية للحل، لكننا يجب أن نعترف أيضاً أن لا دولة بدون هذه المخاطر، وأن على الوصي (المطابق)، وعلى الأقل في مراحله الأولى، أن يوصف الأشياء في طبيعتها، ويفتح الحوار حول ما لا يقع في دائرة المفكر به، بدلاً من الاكتفاء بالتنظير للأخلاقية السياسية الوجدانية أو المطالبة بتجسيد وصفة الديمقراطية باعتبارها الثمرة التي، للأسف لا يدرك المطالبون بها أنها)، لم تُزرع شجرتها بعد وإذا ما كانت بعض الشجيرات قد زُرعت فهي مهددة بالأل تتطور، أو أن تحترق عند حدود الدولة - الإكراه.

و لسننا نميل إلى (التطورية) الساذجة أو (التقدمية) الأكثر ساذجة التي تتصور أن التاريخ يسير إلى الأمام أو إلى الوضع المتقدم دائماً، لأن احتمال الانتكاس وارد، بل وربما أكيد في بعض الأحيان⁽¹⁾.

⁽¹⁾ نُشر في (جريدة الحياة: 1998/2/17) هذه المقدمة تعرّضت لنقد من بعض المنتقدين، ثورده للقارئ لخصوصهم وردنا راجع الملحق.

الدولة - الإكراه:

رغم أن مفردة الإكراه تقع موقعاً سيئاً على مسامع المواطن العربي، وخصوصاً المثقفين، إلا أن إخراج الرؤوس من الواقع، باعتباره خياراً منهجياً وعقلانياً، يستدعي الاعتراف بالواقع باعتباره يفرض نفسه علينا سواء أقبلنا به أم لم نقبل.

إن من المثالب التي أتت بها تجربة عصر الأنوار أنها أقامت «العقل النقدي» على الماضي والحاضر بمقاييس عصرها، ولعل الحق يكمن في النقد الذي وجهه هرذر ومن ثم هيجل عندما رأيا: «أن من الخطأ النقد من قاعدة زمنية وفكرية مختلفة».

وقد جاء النفي الهيجلي؛ باعتباره تحققاً وتجاوزاً معاً، ليؤكد لنا على أهمية استنباط ما سوف ندعوه منهجياً: «التمثل»⁽¹⁾.

ونعني بالتمثل ذلك المنهج الذي يستجيب استجابة (بالمعنى الفيزيائي) للواقع، فيعيشه داخلياً دون إحكام الرغبات والمشاعر والنقد المسبق، ويضع حسابات ذلك الواقع التاريخي في سياقها ليكشف عما إذا كان بالإمكان أفضل مما كان. أي أن يكون الموقف النقدي متأتياً من

(1) راجع فكرة التمثيل في الملحق.

(هضم) التجربة السائدة واستيعابها، باعتبارها ضرورة بالمعنى التاريخي، وباعتبار ما يحدث في الواقع إنما تستجبه طبيعة الأشياء أو روح العصر⁽²⁾؛ التي يجب أن تُدرك، ويُدرك أن من الضرورة الانصياع لها. فلكي نُطيعنا الطبيعة يجب أن نطيعها.

ولكي لا يذهب البعض بعيداً في اتهامنا بأننا قد غلونا كثيراً في إبراز دور السياق أو الروح أو الواقع على حساب دور الإرادة فإننا يجب أن نذكر الإراديين كم هي مثومة تجربة النقد الإرادي أو الفعل الإرادي في التاريخ، ونذكر أن إرادية ماركس نفسه كانت محدودة عندما أكد على أن مهمة الإرادي تقصير فترة الحمل وتخفيف آلام الولادة. وهذا ما نقبله جزئياً من ماركس، لكننا نريد أن نضع التمثّل قبل الإرادة لأن في التمثّل فهماً لا يمكن للإرادة أن تعمل بدونه.

وهنا نقول أن أيّ فعل سياسي لا يمكن أن يكون فعلاً حقيقياً بدون الدولة. على اعتبار أن الدولة هي مال مؤسسي، لم تستطع التجارب والأفكار محلقة أكانت أم واقعية أو شبه واقعية، أن تتجاوزها، حتى أن الوهم الماركسي بزوال الدولة مع زوال الصراع الطبقي، قد تمّ توسطه بدولة تمثّل ديكتاتورية البروليتارية.

لكن كل دولة هي في الحقيقة محتكر الإكراه، وهي تعريفاً محتكر العنف، لأن أيّ دولة لابد أن تمنع العنف الاجتماعي والسياسي، وتمارسه بأشكال متنوعة تبدأ بالإكراه السياسي والاجتماعي المباشر (الإكراه) أو غير المباشر (الضبط)، كما تقوم بالإكراه الاقتصادي؛ طالما أنها تُعبر عن مصالح اقتصادية لفئة معينة. وعليه فإن لا دولة بدون سلطة ولا سلطة

(2) رغم أن التعبير السابق يحدث ارتجافاً لدى بعض المفكرين على اعتبار أساسها الهيغلي، لكننا يجب أن ندرك أن فكرة طبيعة الأشياء عند ابن خلدون و سيرورة الأشياء عند مونتسكيو وروح العصر عند هيجل أو الخلفية المادية عند ماركس... كلها تتوافق إلى حد كبير.

بدون تسلط؛ لكن الإكراه هو الشكل البدئي (ونقل البدائي) وكلما تطورت آليات عمل الدولة كلما انتقلت من الإكراه المباشر إلى ذلك غير المباشر.

وتبقى سمة الإكراه سمةً غالبيةً على الدولة حتى في نموذجها الذي سندعوه بدولة - القانون؛ إذ أن القانون كما هو معروف يُقسم في بعض أقسامه إلى قسمين: الأول القانون المدني وفيه تتوسط الدولة بين المتنازعين وهذا شكل من موروث التطور إلى دولة - القانون، والثاني هو القانون الجزائي وفيه تحتفظ الدولة بالحق العام؛ حتى إذا أسقط المتنازعون حقوقهم فإن للدولة حقاً إكراهياً هو الحق العام.

ومن المهم التأكيد هنا على أن سمة الإكراه تبقى في لبّ بنية الدولة. ومن الوهم، كلُّ الوهم، أن يتصور المرء أن أي نظام سياسي يخلو من الإكراه؛ إذ أن هنالك الكثير من الأمثلة التي تؤكد أن الإكراه المضمّر تحت الرماد في الدول الديمقراطية ذات الإرث القانوني، سرعان ما ينبعث كالمارد عندما تتهدد الدولة. ولعل في القمع العلني الذي تعرضت له حركة الطلاب في أوروبا، وخصوصاً فرنسا عام 1968 ما يؤكد كيف أن الدولة الديمقراطية سرعان ما تُكشّر عن أنيابها الإكراهية إذا لم يفلح الضبط، أو إذا هددت الحرية... الدولة.

ولهذا فإن تمثّل واقع الدولة وصليبة الإكراه في بنيتها، سيساعد على فهم كيفية التعامل مع هذا الإكراه، دون عصابة لفظي، وبالتالي يمكن اجترار الوسائل الواقعية الممكنة للتحوّل من الإكراه إلى الضبط ومن العنف إلى القانون بدلاً من التباكي والنواح على واقع الإكراه واستبداله الذهني بالادّولة أو بدولة غير إكراهية البتة.

إن من مميزات مجتمعاتنا العربية أنها مجتمعات غير حديثة، بل ماقبل حديثة؛ الأمر الذي يجعلها تحوّل الحرية إلى قيمة كونيّة، بل

وتبالغ في أهميتها دون أن تُدرك أنها مشكلة فلسفية ووجودية لا حل لها، وأن الديمقراطية شيء والحرية شيء آخر. مما يجعل الحرية، وعلى مستوى ضيق، إحدى تجليات النظام الديمقراطي، لكنها حرية مشروطة بالدولة والنظام الاقتصادي والعلاقات الدولية والإقليمية السائدة وما يُسمى بالأمن القومي⁽¹⁾.

من خلال مراجعة عميقة للنظريات المعروفة عن الدولة ونشأتها وتأسيسها، نلاحظ أن أرسطو عرّف الدولة ككائن معطى بشكل طبيعي ولم يعرف شكلاً آخر من أشكال التنظيم الاجتماعي، بمعنى أن التفكير في الدولة لاحق على تأسيسها، حتى أنها قد غدت بمثابة بديهية في التفكير السياسي لفترات طويلة من الزمن، ولكن الكشف الأنتروبولوجية قد بينت أن هنالك شعوباً⁽²⁾ على سطح الأرض لا تعرف الدولة، بل تعيش في مجتمعات يمكن تسميتها مستقرات قروية وهي مجموعات قبائل.

ولا يمكن بحال من الأحوال أن نقبل ما يراه عالم الاجتماع الأمريكي ليستر، فورد، من أن الدولة هي نتاج استعمال عبقرى للذهن البشري، أو أنها ظاهرة عظيمة أنتجها عقل واحد، أو عقول قليلة متعاونة معه.

كما أن النظريات الإرادية الاختيارية في تشكيل الدولة كتلك التي عرفناها عند جان جاك روسو، لم تكن أكثر من محاولة لصياغة الانتقال من الإكراه إلى الضبط، ومن دولة - الإكراه إلى دولة القانون، بمعنى أن

(1) في كثير من الأحيان تتجاوز الدولة القانون وحقوق الأفراد عندما يتصل الأمر بعلاقات دولية ووقائع تتصل بالآزمات الدبلوماسية، ولعل احتفاظ الرئيس أو الملك بحق العفو أو استصدار أوامر بطي ملفات لأسباب الأمن القومي، كل ذلك من طقوس (الواقعية) هي الحرية وما يعكس أن الإكراه يبقى مشمولاً في الدولة.

(2) L.F. WARD. *Dynamic Sociology*, Appaleton, New York, vol.2, p: 224.

نظرية العقد الاجتماعي هي لاحقة على تأسيس الدولة، وأن مجرد استخدامها باعتبارها تحليلاً تاريخياً لتشكيل الدولة، لا يشكل أكثر من طرفة تاريخية.

كذا، فإن النظرية الإرادية الميكانيكية والتي ترى بأن ابتداء الزراعة قد جلب معه الفائض هي الإنتاج مما مكن من الانصراف إلى العمل المهني اليدوي ونشوء تقسيم العمل الذي أسفر بتخصيصه المهني إلى نشوء وحدات اجتماعية مستقلة التأمّت تلقائياً وتدرجياً فيما يدعى الدولة؛ هذه النظرية التي دعا لها عالم الآثار البريطاني غوردون تشايلد⁽¹⁾ بتأسيس متميز على الماركسية تتعرض اليوم لنقد شديد، إذ أن ابتداء الزراعة لم يجلب معه تلقائياً الفائض، فهنود الأمازون - على سبيل المثال - تقريباً، يعملون في الزراعة لكنهم رغم ذلك لم يكونوا ينتجون فائضاً. وقد بدأت بعض قبائلهم، منذ زمن ليس بالبعيد، تنتج فائضاً. فعلاً؛ استجابة لطلب المستوطنين الأوروبيين الجدد. لقد زرعت هذه القبائل نبات المانيوك بكميات كبيرة لأسباب تجارية تبادلية، وقد حدث الفائض المتوقع. إن واقعة كهذه تظهر أنه كان بوسع هؤلاء، من الناحية التقنية البحتة، أن ينتجوا فائضاً، لكن ما كان ينقصهم هو تلك الميكانزمات الاجتماعية الضرورية التي تشكل حائلاً دافعاً لاستعمال الوسائل المذكورة⁽²⁾.

ثم إن هناك نظرية أخرى إرادية لنشأة الدولة هي (فرضية الري لكارل فيتوغل) وأنا أفهمها على النحو التالي: في بعض النواحي الجافة أو شبه الجافة من الأرض، حيث يضطر الفلاحون إلى بذل جهود ضخمة من أجل الحصول على نتائج متواضعة باستخدام وسائل ري غير

⁽¹⁾ V.G.Childe, Man Makes Himself, London, 1936, p: 82-83..

⁽²⁾ روبرت كار نيرو، نظرية في نشأة الدولة، الفكر العربي، العدد 22، السنة الثالثة، ص: 9.

متطورة وغير كافية، وجدت مجموعات منهم، في مجال زمني معين، إنه من مصلحة الجميع التنازل عن بعض الحريات الفردية لصالح تكوين وحدات سياسية كبيرة من هذه المجموعات المتناثرة، تكون قادرة على تطوير نظام فعال للري يجعل من العمل الزراعي سهلاً نسبياً، وإذا نتاج أفضل على مستوى المحصول، والجماعات التي قامت بإنشاء نظام الري المعقد ذلك وإدارته، هي التي أنشأت الدولة. بيد أن فرضية فيتفوغل هذه واجهت أخيراً صعوبات حالت دون التسليم بها؛ إذ أظهرت البحوث الأثرية في ثلاث جهات اتخذها فيتفوغل شواهد على فرضيته الماثية (هي بلاد ما بين النهرين، والصين والمكسيك) أن الدولة ظهرت فيها قبل التفكير في نظام معقد ومتطور للري. لذلك أمكن القول: إن «نظام الري» لم يلعب ذلك الدور الكبير الذي ينسبه له فيتفوغل في مجال نشأة الدولة.

إن هذه النظرية في نشأة الدولة، والنظريات الإرادية المشابهة، تقف عاجزة أمام مسألة أساسية في هذا المجال: إنها مسألة العنف. فمن الثابت، تاريخياً، عجز الوحدات السياسية الصغيرة المستقلة عن رؤية مسوغات معقولة للتخلي عن حريتها والخضوع لسلطة مركزية. لقد كان هناك دائماً قسر خارجي مرغم في مجال التوحيد والتضخم السياسي. ونستطيع مراقبة ظاهرة «الإرغام» هذه عبر التاريخ من الوحدات القروية الصغيرة وحتى الإمبراطوريات الكبيرة، ويمكن لنا أن نلاحظ ذلك عبر التاريخ كله بدون استثناء واحد. ولذا يكون علينا أن نعرض عن الفرضيات الإرادية في ظهور الدولة باحثين عن نقطة بداية أخرى»⁽¹⁾.

لقد أظهرت الدراسات التاريخية التي عرضها كانبرو أن

⁽¹⁾ المرجع السابق.

النظريات التي تعتمد فرضية القسر والعنف، أساساً لنشأة الدولة هي أكثر إقناعاً وثباتاً على المحك التاريخي والأثري، خصوصاً الحرب التي شكلت باعتراف الكثيرين محوراً لتشكيل التاريخ. فقبل خمسة وعشرين قرناً قال هيراقليمس أن الحرب هي أم الأشياء كلها، وقبل أقل من قرن من الزمان درس هيريت سينسر بشكل عملي وتفصيلي نشأة الدولة، كذلك فعل لودفيغ غومبلوفيتز، وغوستاف راتسينهوفر. وكذا فعل فرانز أوبنهايمر.

لقد لعب الإكراه أو العنف؛ كأشد أنواع الإكراه تجلياً دوراً أساسياً في ظهور الدولة، وهذا ما قدمته لنا المواد التاريخية والأثرية التي تشكل الدلائل على الحضور الظاهر للحرب والعنف في المراحل المبكرة لنشأة الدولة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند واليابان واليونان وروما وأوروبا الشمالية وأواسط إفريقيا ووسط أمريكا والبيرو وكولومبيا، حتى أن إدوارد جينكز قد برهن على أن كل الوحدات السياسية ذات المنحى الحديث لنشأتها تعود في نشأتها إلى نصر أو حرب في معركة ما، كذلك برهن جان فانسينانس على أن ظهور الدولة بعد الأخرى في أواسط إفريقيا قد تم بطريقة العنف والقسر. وإذا كان بعض الأنثروبولوجيين قد تخيلوا أن شعب المايا القديم قد أنشأ دولاً بغير عنف، إلا أن الرسوم الصخرية التي وجدت في (بوبو ناميك)، قد أكدت على المشاهد الحربية وشغف المايا في تعذيب أسراهم، كما لاحظ (ميخائيل كو) أن جماعات المايا الكلاسيكية كانت تهوى العنف والحرب⁽¹⁾.

إذاً فالإكراه جزء بنيوي من تركيبة أية دولة وهي نشأتها الأولى. وعلى خلاف ما تقول به الماركسية فإننا نتبنى رأي مارسيل غوشييه في

(1) المرجع السابق، ص: 10-11.

بحثه حول «أصل الدولة»، والذي يعتبر فيه أن الانقسام الاجتماعي ليس محصلة لضرورة مادية اقتضاها نمو المجتمعات في لحظة معينة من تاريخها. ففي البدء كان الانقسام؛ ذلك أن الواقعة الاجتماعية لم تتشكل إلا من خلال انبثاق حيز سلطوي قام على الانفصال.

وهذا التصور يضع حداً لما ساد من رؤية عن الدولة، تعتبر أنها نشأت عن تقسيم العمل الاجتماعي القاضي بنشوء جهاز متخصص لإدارة شؤون المجتمع، كما يضع حداً للتصور الماركسي الذي يحلل وظيفة الدولة من منظور اقتصادي صرف⁽¹⁾.

ولا بد أن نتفق هنا مع بيار كلاستر الذي اعتبر أن الاغتراب سياسي قبل أن يكون اقتصادياً، وأن انبثاق الدولة هو الذي يحدد ظهور الطبقات، الأمر الذي يكشف مدى الوهم في تصور اجتماع بشري من دون سلطة.

لقد عرفت التجربة السياسية الإنسانية الإكراه مع كل تحولاتها، إذ بدأت بالنموذج العسكري المتمحور حول شخص الملك أو الفرعون. وشكل الحكم المطلق والكهنوت النموذج الأول المنظم في الإكراه، فيما جعل وجود الكتيمة شكل ضماناً أولى للإكراه، لكنه انتقل خطوة إلى الأمام في القرون (من 11 إلى 13) عندما أصبح دنيوياً، مما أدى إلى رفع سمة القداسة عنه وجعله مادة للنقد وللتجاوز أيضاً، فغداً مشخّصاً بعد أن كان عُليوياً متعالياً.

عصاب الكلمات هو الدافع وراء كل الذين يتناولون موضوع الإكراه بشاعرية أو مواقف ذاتية. لكن هؤلاء - وهنا مفارقة مُبْكِيّة - هم الذين يتنادون بالموضوعية، وكأن ليس من الموضوعية أن يصف المرء

(1) مارسيل غوشيه، أصل الدولة، الفكر العربي، السنة الثالثة، العدد 22، ص: 25.

الواقع، أو أن ليس من الموضوعية (بالمعنى الواسع) أن يتم تحليل ملموس لواقع ملموس. يكفي أن نقول عند العربي: (إكراه)، حتى يستدعي كل مخزونه الواعي واللاواعي من كراهية المصطلح إلى الحد الذي يجعل الوعي أسيرا لرد الفعل النفسي.

من هنا تتألى (ضرورة) الإكراه، الضرورة بالمعنى الفلسفي، وهي الضرورة التي يفرزها الواقع في سياق تحققه دون أن يعبر، أي الواقع، أي اهتمام برأينا به. فنتحن لاحقون على الواقع لا نؤثر به بقدر ما نصفه ونضع بناء على وصفنا له (مشاريع) للتعامل معه.

لا يعني في هذا السياق أنك عندما تصف الواقع أنك تتبناه (بالمطلق)، لكن شرط التجاوز هو الاعتراف، والانصياع للشروط السائدة، ومن ثم التعايل عليها لتجاوزها. فلا تجاوز بالمعارضة لمجرد المعارضة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك بإنكار الشرط الذي أنتج الواقعة.

إن كابوس الوعي البائس للمثقفين العرب أنهم ينقدون واقع الإكراه باعتباره مرذولا. ولا يمتدحون بأنه (واقع) بقدر ما هو (ضرورة). فلو لم يكن واقعا لما وجدوا أنفسهم تحت وطأته، ولو لم يكن ضرورة لما كان واقعا. إن الوقائع لا تسألنا رأينا فيها لكنها تطلب منا الانصياع لها كي نتجاوزها من الداخل. هنا لا بد من التأكيد على أن التجاوز من الخارج وهم. نعم فإن نتجاوز الواقع يعني أن نكون في بناء وفي سياق حراكه الداخلي، والدليل على ذلك أن كل الصراخ والمويل والمعاناة التي دفع البشر (والعرب منهم) ثمنها غالبا في نقد الإكراه هي صورة مختلفة. لم يدفع هذا الإكراه للتحول من شكله المباشر إلى شكله غير المباشر إلا عندما جاءت شروط داخلية أو خارجية أو كلاهما لاستحداث هذا التغير. ويقدر ما تتضخم الذات (الثقافية) بقدر ما يندفع المثقفون (للتجريد) المرضي بحيث يتوهمون أن التغير قد تم كحصىلة (لنضالات)

الذين تجاوزوا الإكراه خارجياً أي، لعمل النفاقين، الذين (زناً) على حكامهم كي يدفعوهم إلى الديمقراطية.. والغريب في الأمر أن التضخم يتحول إلى تنظير وإلى دعوات وإلى إثبات أحزاب تمتهن الديمقراطية ودعوات الحرية وتتخيل أنها تستطيع أن تفعل في الواقع ما تريده دون الدخول في موازين قوى هذا الواقع، أي في (ضرورة) هذا الواقع.

والأغرب هنا، أن الذين يدافعون عن الحرية تنظيراً مضاداً للدولة هم الماركسيون الذين ينسبون أن ماركس ذاته هو الذي قال: «من الأفضل الذهاب مباشرة إلى الواقع بدلاً من الاكتفاء بتخيله» وهو الذي قال: «يجب علينا أن نخرج رؤوسنا من الواقع لا أن نخرج الواقع من رؤوسنا» وهو الذي قال أن «المنف قاطرات التاريخ» وهو الذي برر ببرود كامل الاستعمار⁽¹⁾؛ باعتباره تحضيراً للشعوب... إلخ. وكأن على ماركس أن يقول ما يريد وعلى الماركسيين أن يتخيلوا الواقع (المضاد) دون الاعتراف بضرورات الواقع المعاش، لقد أكل الواقع المتخيل الواقع المعاش.

ولعل من المفارقة هنا أنه مع شخصنة الإكراه دينوياً، فإن ذلك قد ساعد على دخول «القانون» لأن القوانين لم تعد قوانين الله المتجسدة في الكنيسة، (وهنا لابد من التنويه بدور الكنيسة في تحويل الناس المنفلتين إلى مضبوطين وهو دور إكراهي بارز في التجربة الأوروبية)، ونلاحظ هنا أنه ومنذ القرن (12) كانت الأنظمة قد أنشأت (بالتدريج حتى القرن السابع عشر) الأجهزة الإدارية والقانونية وأقامت قاعدة الموظفين القانونيين؛ الإكليريك ثم العلمانيين من الطبقة الوسطى والأرستقراطية ومن الجنود والمرتزة والمفكرين السياسيين ومن ثم من عموم الطبقة الوسطى، وهذا ما انبرى بدوره لتكون الدولة - الإكراه

⁽¹⁾ وهذا موقفه من الاستعمار الفرنسي للجزائر.

طريقاً إلى الدولة القانون والدولة - المؤسسات، وهذا السياق الثلاثي مترابط إلى حد كبير فلا يجوز اعتباره سياقاً ثلاثياً منفصلاً، وهو سياق مترابط ومتفصل إلى حد كبير، لكن السمة الغالبة هي سمة الإكراه في المرحلة الأولى، أما سمة القانون أو المؤسسات فتأتي مع تراجع حدة الإكراه، لصالح الضبط.

وهنا لا بد أن ننوه إلى أن (الآن تورين) لا يخطئ عندما يعتبر أن الدول التي حكمتها أسر مالكة تحولت إلى ديمقراطيات، لأنها اعترفت وتوغلت في المزج بين المركزية والاعتراف بالتنوع، كما يؤكد أرنست رومان أن الأسرة المالكة (الكابسيان) قد جعلت فرنسا طيلة 800 عام على ما هي عليه اليوم، إذ أن التماهي بين مصلحة الملك أو (العائلة) ومصلحة الشعب كما حدث في بريطانيا (تيودور)، وفرنسا (الباربون)، وإسبانيا (الهابسبورغ) والسويد (الغازاس)، والبرتغال (الافيزيس)، قد جعل من تنظيم حقوق الخلافة كنوع من تنظيم استقرار الدولة، وبناء مفهوم السيادة التي حددها (بودان) عام، 1576 بأنها سلطة الدولة المطلقة والدائمة. وقد ساهم في إنجاز مرحلة من أهم مراحل دولة - الإكراه (بعد الضبط المباشر، وإقامة السيادة والاستقرار، وزرع جنين القوانين والمؤسسات)، بالتحول في القرن السابع عشر من الإيديولوجية الملكية إلى الأوليفارشية التي ربطت سلطة الملك بالله؛ وقد انعكس توسعها في السلطة السياسية وإضافة إمكانيات اقتصادية خلقت دعائم أقوى لسلطة الدولة. وعليه فإننا نتفق هنا مع (تارد) بأن (التعاقد) لم يكن الرابطة الأولى بين الإرادات الإنسانية، في تشكيل الدولة الحديثة، بل كان الافتتان بقائد مشهور هو الأساس. وقد تراقق مع زرع الدولة التي اتسمت بسمة الإكراه آنذاك القيام بعدد من الإجراءات القانونية، وذلك منذ القرن (16)؛ وتمثلت بإلغاء اللاتينية وترسيخ قوانين العلاقات مع الأفراد.

وهنا يجب التأكيد على أن الثالوث (المقدس) لقيام الدول المتطورة، وهو:

دولة - الإكراه ← دولة - القانون → دولة المؤسسات

لم يكن مساراً متقطعاً أو منفصلاً وفق رؤية ميكانيكية للمراحل قط، لكنه كان مترابطاً كـثالوث (ضروري) لقيام أية (دولة) بالمعنى الحديث للكلمة. لكن سمة كل مرحلة كانت إما بغلبة الإكراه، أو ببروز القوانين أو بدخول لعبة المؤسسات، لكن أحداً لا يمكن أن يتصور بسذاجة أن هنالك تقسيماً مرحلياً للدولة في سيرورة تطورها (والسمة) لا تلغي توافر العناصر المختلفة، وهي تشير أي (السمة) إلى الغالب في السلوك السياسي وإلى بؤرة الاهتمامات التي تتقاسمها التيارات والعمليات السياسية.

إن إبراز بعض المفكرين (الموضوعيين) أن «العنف كان هافلة التاريخ»، يشير بوضوح إلى دولة - الإكراه في عملية تطور الدولة حتى أن وجودية - ماركسية كسيمون ديوهوار تقول: «من السخف معارضة محرراً ما، بأنه يعني الجريمة والاستبداد، ذلك أنه بدونهم لا يمكن تحرير الإنسان.. إننا لا نستطيع أن نتجنب ذلك الجدل الذي يذهب من الحرية إلى الحرية عن طريق الديكتاتورية والاستبداد».

إن هذا القول لا يدعو إلى الإكراه، لكنه يتمثله⁽¹⁾، ويقرؤه قراءة واهمية، الأمر الذي يجعلنا نقول سلفاً: أنه لن يكون مقبولاً القبول به من أولئك الذين يحملون بانتقال عجائبي، أو الذين يرون بين السطور السابقة عملية تبرير لفكرة المستبد المستنير أو لمطلق فكرة الاستبداد، إذ أن الأمر لا يعدو أن يكون توصيفاً لواقع هو عملياً منجز بالفعل، نتحن

(1) راجع فكرة التمثل والنقد.

هنا لا ندعو لدولة-الإكراه، لكننا نفسرها، وهي قد تحققت فعلياً، والمطلوب الارتقاء بها بدلاً من لعنها.

إن تشكّل الدولة، في صورتها الأولية، لا يكون إلا عبر سلطات تبلور وحدة المجتمع السياسي القومي، وتدافع عنه ضد المخاطر والمشكلات الخارجية والداخلية، كما تعنى بها أيضاً من حيث ماضيها ومستقبلها، ومن حيث استمراريته التاريخية، والحفاظ والدفاع عن الذاكرة الجماعية، وإقامة عنصر (القوة) باعتباره مرجعاً للوجود وأداة له بأن في مرحلة دولة - الإكراه بالذات.

إن دور دولة - الإكراه يتلخّص في إقامة (القوة) داخلاً وخارجاً، أي في إحاطة المواطنين وضبطهم وفي رسم حدود الدولة بالمعنى القومي السيادي، وفي تأهيل البنية الاقتصادية التحتية، و البعد الأخير له محذور مهم، لذلك أن الدول التي مارست فيها الدولة لا الطبقة الحاكمة التحديث الاقتصادي والتدخل التوازني بين التراتيبات المجتمعية هي التي ظلت فيها الديمقراطية ضعيفة وطفئت عليها الحركات الثورية (كما حدث في أمريكا اللاتينية مثلاً)، بمعنى أن دور دولة - الإكراه لا يجب أن يفلو في التدخل الاقتصادي خارج حدود تهيئة البنى التحتية، وإلا فإن هذه الدولة ستفقد القدرة على الانتقال إلى المؤسسات وبالتالي إلى الديمقراطية (باعتبار أن أساس الأخيرة الاقتصادي يكمن في اقتصاد السوق)، فالإكراه بمعناه الضابط اجتماعياً هو وظيفة صليبة لدولة - الإكراه، أما الإكراه الاقتصادي فهو الذي يمهّد لارتكاس دولة - الإكراه إلى دولة عصابات اقتصادية خلف واجهة سياسية، وهو أمر يحيل دولة - الإكراه إلى مادة بين المافيا عند أي انتقال سريع إلى الديمقراطية وهو ما حدث فعلياً في تركيا وفي دول الاتحاد السوفييتي السابق؛ وتحديداً روسيا الحالية، حيث تشكل المافيا الشكل الأكثر حقيقة بالمقارنة مع تسلط عصاباتي كانت تمارسه رموز الدولة - الإكراهية.

ويجب أن ندرك هنا أن الغلو في دور دولة - الإكراه، كارثي على الدولة نفسها، ولم يعد مقبولاً، التفاضلي عنه في سياق حركة كرة الثلج (الديمقراطية) التي تحاول أن تكيف العالم على هوية (الديمقراطية) السياسية بعد نشوء تباشير النظام العالمي الجديد، بعد أن كيفنا نظام ما بعد الحرب العالمية الثانية على هوية (الدولة) كهوية سياسية وتمت عملية تعميمها ببطء وهدوء منذ 1945 وحتى مطلع السبعينات حيث تم القضاء على هلول القوى المنفلتة من عقالها. ذلك أن هذا الغلو يعرض هذه الدولة إلى العقوبات الدولية في سياق أخطاء تأتي عبر المبالغة بدور الإكراه (كما يحدث اليوم في العراق أو ليبيا أو كوبا)، أو إلى تكييلها بحيث تفقد دور الإكراه فتضيع الإرث الأولي لقيام الدولة وترتكس فيما بعد إلى ما يشبه نقطة الصفر.

وإذ لاحظنا أن البعض يرى أن دولة - الإكراه قد وصلت إلى مرحلة اعتداء السلطة على الدولة⁽¹⁾، فإننا نرى أن هذا الاعتداء هو مؤشر من مؤشرات استفاد دولة - الإكراه لأغراضها، وبالتالي البدء في عملية نهش ذاتها. رغم أن علينا ألا نقلل من أهمية أن كل دولة هي في بنائها التأسيسية الأساسية (سلطة)، ولا سلطة بدون تسلط. ولكن تسمية البعض بشيء من التمرغ، لاعتداء السلطة على الدولة، يجب أن يكون دقيقاً، فلا يجب اعتبار ضبط الناس سلطوياً ونعت علاقات صارمة في إطار مواجهة عدو خارجي، أو تخطيط حدود الدولة، اعتداء من السلطة على الدولة؛ لأن هذا الفعل هو بالأصل جزء من سياق دولة - الإكراه، لكن الغلو فيه إلى حد اعتقال شعب بأكمله إنما يعكس أن دولة - الإكراه (بسمه الإكراه الغالبة) يجب أن تحدث انتقالاً ضرورياً نحو مرحلة أرقى وإلا فإنها ستلغى إرثها لترتكس إلى ما قبل الدولة، ذلك أن هذا الانتقال

(1) فعل ذلك الأستاذ جورج طرابيشي في مداخلته على برنامج الاتجاه الماكس الذي جمعني مع الأستاذ أحمد عبد الله، الاتجاه الماكس، قناة الجزيرة الفضائية، 1998/10/27.

هو الوسيلة الوحيدة لصيانة إرث (الدولة) وإدخالها مسار التطور.

ومن الواجب التنبيه إلى أن عناصر القوى الداخلية هي دولة - الإكراه إذا وصلت إلى حد التشابك والتعقيد، ما يجعلها (مراكز قوى)، بدلا من أن تكون (موازنين قوى)، فإن هذا الوضع سيؤول إلى عدم وجود خيار للتحويل، إلا التحول العنيف، نحو سمة الدولة الأعلى، ولكن كلما بقيت هذه القوى في حدود (الموازنين) ولم تشكل مراكز كلما كان بالإمكان إحداث انتقال سلمي؛ حيث أن التحول العنيف قد يؤدي إلى ارتكاس عن جوهر الدولة، وبالتالي إلى التذير السياسي والاجتماعي، المتمثل بالحروب الداخلية الأهلية والإثنية والدينية والطائفية.. أو إلى التذير الأمني والاقتصادي الذي تعيشه المجتمعات المحكومة من المافيا، وفي كل الأحوال سيكون على هذه الدولة أن تعيد تبني بعض وظائف دولة - الإكراه من جديد (إن لم نقل أنها قد تعيد بناءها في لحظة تاريخية تعود بها إلى نقطة الصفر، وقد تتبنى في هذا السياق نماذج فاشية أو قومية متعصبة أو ما قبل قومية متطرفة لإنجاز هذا الدور). وفي كل الأحوال فإن الانتقال السلمي ضروري جدا للمحافظة على استمرارية سياق الدولة وتثميرها لاحقا باتجاه الديمقراطية، الأمر الذي يتطلب دائما من دولة - الإكراه أن تكون دولة بلا مراكز قوى، أي أن تبقى في حدود موازين القوى القابلة للتبديل دون إحداث اهتزاز شديد في استقرار النظام (حيث الاستقرار هو واجب دولة - الإكراه الأول)، ولعل في كاريزما الدولة ما يشكل ضمانا عدم تحول (الموازنين) إلى (مراكز) ذلك أن مركز الثقل يبتلع التوازن، ويحيل المراكز إلى موازين توازنية مؤقتة.

وهنا لابد من التنويه إلى أن الدور الكاريزماتية بقدر ما هو ضمانا لمرحلة أفضل لاحقا، بقدر ما يشكل خطر ارتكاسة إذا تحولت الكاريزما إلى لاعقلانية سياسية، أو إلى ضرب من (نيرونية) معاصرة؛

أو إن هي أصرت على عدم الانتقال في لحظة استنفاد مهام الدولة - الإكراه لأغراضها، فتحولت من كاريزما أو مشروع كاريزما إلى استبداد ديكتاتوري خارج سياق التاريخ.

إن التخوم ليست ذات سياق (خطي)⁽¹⁾، قد يتصور البعض، ونحن نحذر من أن يتخيل القارئ، أننا نقدم تحليلاً أو وصفة على شكل آلية قانونية، فنحن نصر على أننا نوصف واقعاً دون السعي إلى استخلاص نتائج قانونية، بل قد يبدو الأمر لنا، بمثابة تفكير بصوت عال، وتفريد سياسي خارج المربب القانوني الناموسي في علم الاجتماع السياسي، على اعتبار أن فكرة القانون الاجتماعي أو السياسي، منسوبة لدينا، إبستمولوجياً، لأننا نعرف مدى مخاطر العلم الناموسي في حقول الاجتماع والسياسة والنفس والتاريخ.. الخ. وعليه فإن التوصيف يعني وضع إحدائيات الواقع واحتمالاته المختلفة. صحيح أن في بعض التوصيف تبنياً لكنه تبن للواقع باعتباره واقعاً يجب تمثله قبل نقده والانتقال به في أسلم اتجاه بدلاً من الإغراق في لئنه.

إننا نقول أن الانتقال إلى الديمقراطية هو أمر ضروري، وربما، كما قلنا سابقاً، سيأتي ضمن عملية الديمقراطية كهوية سياسية معولة، لكن الانتقال يجب أن يكون في سياق التطور بالدولة وليس بالإطاحة بها ويجب أن يتم المرور، أو الاكتفاء على الأقل بمضمون مراحل، دولة القانون ودولة المؤسسات قبل الشروع في دخول الديمقراطية كمشروع سياسي.

هنا نحذر من أن الديمقراطية هي مشروع سياسي وليست مجرد فعل (حرية) كما يتوهم كل الناس العاديين وجل المثقفين، إنها (نظام

(1) في الحقيقة إننا نُحذر من أن الحياة كلها ليست خطية وبالتالي فالرؤى الخطية هي إسقاطات سطحية منا على الوجود.

من دولة - الإكراه إلى الديمقراطية

سياسي) كأي نظام سياسي آخر، يجب أن يأتي على حامل (سياسي) وهو هنا الدولة... وليس الحرية. ففكرة الحرية لا تتضمن البعد الديمقراطي باعتباره، كما سنرى، يشترط النظام بالمعنى السياسي والتمثيل وفكرة المواطنة.

مساوي الديمقراطية

مستقبل وهم:

يصعب أن يقدرُ القارئُ (المادي) كيف يُسوّغُ مثقف لنفسه التحدث عن مساوي الديمقراطية، في الوقت الذي تبقى فيه هذه المسألة مطلباً ومعاناة ومقدساً. وفي الحقيقة تذكرني هذه المفارقة بين قدسية المطلب وضرورة نقده بتجربة لي مع أستاذ مادة الإيستيمولوجية في جامعة دمشق؛ الذي بدأ درسه بعدم مطالبتنا بخلفية علمية، ولما تعجبت من ذلك أجابني همساً لأنهم لو عرفوا العلم فإنهم لن يقصدوه، وبلادنا تحتاج إلى العلم ولا يجوز أن نعلمهم كيف ينقدون العلم لأننا لم نصل إلى مستواه بعد⁽¹⁾. في الحقيقة اكتشفت مبكراً كيف أن تسييس القضايا هو تخريب للعقول، إذا ما بلغت حدود التسييس مبلغاً يعبوا لجهة تحويل الناس إلى مجرد قطيع متلاحق. إذ أن المعرفة الحقيقية هي تلك التي لا تتي تسجل ما لها وما عليها، أما أن نُسجل ما لها ونُخفي ما عليها (على طريقة فيثاغورث في فضيحة جذر العدد2)، فهذا

⁽¹⁾ وقد اكتشفت لاحقاً أن هذا الأستاذ لم يكن يعرف شيئاً بالعلوم، والحقيقة أن جهله بها هو الذي جعله يقدسها عبر تسييسها.

ما ليس من الحقيقة، بل إنه ليس نصف الحقيقة لأنه خيانة - بكل ما تحمله الكلمة من معنى - للمعرفة.

منذ البداية، نعاود التأكيد على أن الديمقراطية هي نظام سياسي، ويدون هذا النظام، كحامل يأتي بها ويصونها، لا يمكن -فعليا- أن نتخيل إمكانية حقيقية لفعل سيامي.

إن أخطر ما يمكن تسجيله للوعي الديمقراطي الزائف، أنه يبدأ من الديمقراطية باعتبارها مطلباً، والمطلب يتحول بها (أي بالديمقراطية) إلى أسطورة خلاص، والأسطورة تبقى على المحاسن وتذر الرماد في عيون القارئ البارد، الذي هاجسه المعرفة. وهنا بالذات يمارس (الأسطوريون) لعبة أستاذ الاستمولوجية فهم لا يتحدثون عن مساوئها، ليحرفوا المواطن عن رؤية الحقيقة، فضلا عن كونهم لا يعرفون هذه المساوئ فالديمقراطية أسطورة والأسطورة مقدسة ليست قابلة للخطأ ولا مساوئ فيها ..

وفي صلب الإشكالية أن الذين يصدر عن بوعي أو بدونه، عن كون الديمقراطية مبتدئ للفعل السياسي يقصرون، لا عن سلبياتها فحسب، بل عن إدراك كم أن الديمقراطية نظام بالمعنى السياسي، وكم أن تحققها لا يكون إلا على حامل نظام وحيد هو (الدولة). ونحن نمسج هنا أن الديمقراطية نهاية وليست بداية وأنها قد تكون بداية بقدر ما هي نهاية (نقطة وصول)، أي بقدر ما تستطيع أن تكون خاتمة مسار الدولة من الإكراه إلى القانون إلى المؤسسات ومن ثم هذليها، تمهيدا لمسار لاحق.. للدولة أيضا.⁽¹⁾

⁽¹⁾ هنا يجب أن نعتز أن الديمقراطية هي الدولة لأنها نظام، وهي تصيب المواطنين بشيء من معاسنها ومساوئها، بقدر ما تكتمل أصولا هي الدولة، فهدتها ليس المواطن إنما الدولة، مع أنها تدعي نظريا عكس ذلك.

وإذا كانت الديمقراطية تُقبل في بلادنا العربية، باعتبارها (ولو نظرياً) إيديولوجيا، أي وهم رؤية نظرية شاملة وكافية واقية، فإن وعي الطريق إليها لم يتجاوز - فعلياً - مجرد أساطير إضافية، تبدأ بالإطاحة بالدولة، أي دولة ومطلق الدولة، وبرموزها، وتحقيق مبدأ تداول السلطة وتفعيل المجالس النيابية (وكان ما سبق لا علاقة له بالدولة)، وإطلاق حرية المواطن في القول والفعل.. هنا يتم خلط الديمقراطية كنظام سياسي، بالحرية. وعليه فإذا كانت الحرية مسألة فلسفية لم تتحقق ولم تحل.. ولن تحل، فإن الوهم السحري الذي يربط بين الحرية، مطلق الحرية، والديمقراطية، يساهم في تعقيد الصورة السحرية القداسية الأسطورية للديمقراطية، ويضفي عليها سمة (الخلاص) المسيحي، والمهدي المنتظر الشيعية، الأمر الذي يرفع من درجة (الأسطورة) ويرخي على الواقع أستاراً من الوعي شديد التزييف.

والخطورة في الأمر أن منطق الديمقراطية سابق الذكر يتخلى عن مقومات فكرة المنطق، فهي تأتي بلا (مقدمات)، وإذ تغيب المقدمة تصبح اللازمة هبوطاً مظلماً أو وحيياً للنتائج. فالشروط بلا معنى وبلا ضرورة، وهنا تغدو الديمقراطية شرطاً سابقاً لكل شرط، «بدونها لا شيء ومعها كل شيء» . وبهذه الاختزالية الخطيرة تغدو الديمقراطية (واحد) يتماهى كل فعل سياسي به، وكل فعل وجودي وجماعي يتخذ شرعية وجوده واستمراره عبره. إنها مفتاح المفاتيح، فأى وهم أعظم من هذا؟.

وكيف يفتدو (الواحد) شرطاً لكل شرط أو شرطاً بلا شرط مسبق، أليس في هذا تأليه للديمقراطية ودفعها إلى مرتبة المحرك الأول أو الذي ليس كمثله شيء؟ .

إن أخطر ما تتضح به الديمقراطية في شكلها سابق الذكر أنها

تقدم نفسها على أنها مطلب بلا عقل. فلا منطوق يسوقها. وهي تركيب بلا أطروحة ولا تقيض؛ فلا جدل يحكمها. وهي مناوئ للمطلق باعتبارها مطلقاً، وهي البداية والنهاية، بلا سياق كفاكة الجنة؛ ثمرة برسم القطف.. وباختصار فالديمقراطية هنا تقضي على العقل مرتين مرة بتوصيفها غير الواقعي، ومرة أخرى إذ أنها تقيم (تابو) يحرم كل تناول لها، فالاقتراب منها رذيلة، والحفر معرفياً فيها مؤامرة، واتخاذ موقف نقدي منها رصد سلطوي مخبراتي لتجلياتها الأولى، ورفضها على عواهنها خروج آثم عن (خط) الجماهير وعن القداسة (البيوريتانية).

وفي أحسن الأحوال، وإذا ما تمكنا من الاقتراب ولو قليلاً من نقدها، ينقلب علينا مثقفونا «أن رفقا بالقوارير»، وكيف يقبل المثقف (النقي) أن يثد جنيناً لم يكتمل أصولاً؟. والسؤال الذي نطرحه بالمقابل: كيف تقبل استمرار حمل بجنين مشوه ما دمنا قادرين على تحليل جيناته وصبغياته وإجهاضه أو معالجته بالهندسة الوراثية أو هي أسوأ الأحوال إعادة الحمل من جديد.

إنها صيغة صعبة القبول وإلى أبعد حدٍ ممن جعل الديمقراطية مقدساً، وهي تعادل معادلة موضوعية معاناة كل من حاول الاقتراب من أي مقدس لدى أي شعب من الشعوب.

ولعل من أخطر ما تتبئ به آلية استقدام الديمقراطية بالأسلوب الملتب، فضلاً عن قدسيته، أنه يقدم لنا نموذجاً آخر مشابه لاستقدام التقنية، بطريقة التسليم بالفتاح. فهي تحول مستخدميهما إلى أداة؛ بل إلى تروس في الماكينات، وتجعلهم - أيضاً - يستخدمونها بشكل آلي؛ بلا عقل أو إعمال لها، وهذا ما يفسر لماذا سقطت تجارب الديمقراطية (الكولونيالية) الاستعمارية، مطلع الخمسينات ونهاية الأربعينات مبكراً،

وكيف ساهمت باغترابها فضلاً عن سياق التثوير لاحقاً الذي أعطى مشروعية لإسقاطها في أن تكون فعلاً لا لنا إنما علينا. وهي تذكرنا بالفرق الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار بين الحلم الليلي وحلم اليقظة⁽¹⁾ حيث الثاني هو فعل الذات أما الأول فهو فعل كائن آخر وعليه فإن الديمقراطية الكولونيالية غدت فعلاً للآخرين في مقدرات سياستنا، حيث غابت الذات عن حقل الفعل، إنها ديموقراطيتهم وليست ديموقراطيتنا، ولهذا لم تصمد كثيراً.

بإدراك مسبق يجب القول إزاء موضوع الديمقراطية، أننا يجب أن نمي بأن الديمقراطية (نظام) مياسي، وإن النظام يأتي من (ORDER) بمعنى الأمر والترتيب، أي أنها تتويج لمسار الأمر والترتيب، وعليه فإن هذا المسار بقدر ما هو أمر وترتيب بقدر ما هو واقع المحاسن والمساوئ معاً إنه أكثر مذاهب الحكم واقعية. ومن واقعيته يأتي الحكم عليه بأنه قابل للخطأ. وهذا يوضح لنا ضرورة تبني واقعية موازية في السعي نحو الديمقراطية؛ إذ أن هذا السعي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن لا حل سحرياً وعجائبياً مع الديمقراطية؛ إنها كما يقول تشرشل «أقل النظم سوءاً» ولكنها لن تحمل الأمل بانقلاب يغير كل شيء نحو الأقصى من كل شيء؛ كما أن هذه الواقعية تدفع باعتبار الدولة طريقاً إلى الديمقراطية إلى واجهة المطلب الديمقراطي؛ فمع الدولة يكون الأمر والترتيب في شكلهما البدائي وبالديمقراطية يتحقق الإنقاص المتزايد لعسف الأمر، واختلاط الترتيب، لكن الدولة والديمقراطية حدان قصويان يتأرجح بينهما الأمر والترتيب ويغيب أحدهما يكون كل منهما في وضعية مازقية. ولكننا يجب أن نعترف قبل كل شيء بأن هذا النظام ببعديه سابقي الذكر لا يكون بدون الدولة، الأمر الذي يجعل كل وهم

⁽¹⁾ راجع بهذا الخصوص أطروحتنا في الدكتوراه بعنوان الخيال عند غاستون باشلار، جامعة دمشق، كتابنا: الخيال ونقد العلم عند غاستون باشلار، دار طلاس دمشق، 1999.

بديمقراطية بدون مسار الدولة المتحقق ثلاثياً... ليس مجرد وهم بل وهماً ضاراً للغاية ومضراً لكل من يتبناه.

في وهم الديمقراطية نأتي إلى موضوع تصور الديمقراطية (كفرط في الحرية)، أو الإفراط في الحصول على هذه الحرية وممارستها، وهنا نعاود التأكيد على ضرورة الحذر من التماهي بين الحرية والديمقراطية من ناحية فلسفية على اعتبار أن مشكلة الحرية هي أكبر بكثير من مشكلة القول أو الفعل الحر، وعلى اعتبار أن الديمقراطية والحرية في وضعية احتواء رياضي بحيث تكون الديمقراطية إحدى تجليات الحرية وليس العكس كما هو سائد. لكن الناحية الأخرى تتمثل هنا في أن وهم ربط الديمقراطية بالإفراط في الحرية ينقصه إدراك أن الديمقراطية هي أحد الأشكال المؤسساتية لضبط الحرية وقوتنتها، كما أنه إذا كان الهدف الجوهري من الديمقراطية هو تحقيق العدالة والمساواة، فإن الإفراط في الحرية يؤدي إلى إفراط في اللامساواة وبالتالي إلى استبداد ضمني، وعلمي أيضاً، كاستبداد طبقة أو استبداد وسائل إعلام، أو استبداد لوبي... وهذا ما يفسر الدصوات الإيديولوجية في ذروة عصر الإيديولوجية (منذ القرن التاسع عشر إلى سقوط الاتحاد السوفييتي) من أجل ديمقراطية اقتصادية واجتماعية، أو ديمقراطية مركزية، وأخرى موجهة؛ ذلك أن هذه الدصوات كانت تعي خطورة الديمقراطيات البرجوازية في تشييء الإنسان وهي استخدامه أداة. ولكن مع سقوط الاتحاد السوفييتي والإجهاز على الإيديولوجيات (الحدرة) من الديمقراطية بنموذجها الليبرالي، بات استخدام مفردة الديمقراطية وكأنها الخلاص الذي لا نقاش فيه، على طريقة «نهاية التاريخ» (لفرانسيس فوكوياما) أو حتى وفق صراع الحضارات لصومائيل هانتينغتون، وفي كل منهما ضرب من نزعة هينيلية وأخرى ماركساوية اقتصادية ضمنية أو علمية لتبرير واقع

ما يسمى اليوم بالعولة، وكل ما في الأمر أن غياب الضد يبرز نقيضه باعتباره مطلقاً.

ولكن إذا كانت (شرعية) النظرية الماركسية التي تحفظت على الديمقراطية لصالح الاقتصاد وتأمين مستقبل الإنسان أو لصالح الإنسان (النوع)... إلخ، أنها أخذت شرعيتها من نقد جدّي لمثالب النظام الديمقراطي الليبرالي، فإن سقوط النظام الاشتراكي والتراجع النسبي (لما يسمى بعصر الإيديولوجيات)، لا يعني الاستغناء كلياً عن العناصر السلبية في الديمقراطية.

وسواء أعيدت إلى أذهاننا الحساسية من النقد الماركسي الذي علاه الغيار ويات كالبقرة التي سقطت، فإن القول بأن نظام اقتصاد السوق باعتباره الخط الموازي (المطلق) اقتصادياً للديمقراطية السياسية يزيد من العبودية الإنسانية على المستوى الفردي، ومن التبعية الاقتصادية والسياسية على المستوى الدولي. ورغم ما تطف كلفة الاعتماد المتبادل ودولة السيادة منه، فإن هذا القول التحليلي يبقى صحيحاً إلى حد ما، ويستحق أن يوضع في سلة قائمة الحساب. ذلك أن الحد المطلوب اليوم من هيمنة الدولة عبر الديمقراطية واقتصاد السوق ليس ضماناً للديمقراطية المثالية والمرغوبة، لأن هيمنة المال والإعلام واللوبيات... تقف كاحتمال رهيب يأخذ من الإنسان بكلتا اليدين ما منحه إياه الديمقراطية بالشفاء. والسؤال هنا يتمثل، وبمنتهى الواقعية الصادقة بالقول: إذا أقررنا، باتفاق (جنرل مان)، أن الديمقراطية يجب أن تنهي هيمنة دولة - الإكراه، وإذا تورطنا مع الذين يسطّحون الموقف إلى درجة المطالبة بإلغاء هيمنة الدولة إجمالاً، فمن الذي سيحل محل هذه الهيمنة؟

إن أخطر ما في الأمر أن الدعوات الساذجة نحو الديمقراطية لا تستند إلى أنها نظام، وأن النظام يستمد جذوره هنا من الضبط والإكراه

معاً، (بالنسبة اللازمة في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة) هذه الدعوات لا تسأل نفسها: من سيجعل محل النظام، ومن سيرمم مكان الهيمنة؛ تلك القبلة الانفراغية التي عندما تنفجر بغياب الهيمنة ستخلف إشكالاً أكثر خطورة ويتمثل بنشوء عنف اجتماعي قد يركس بالمجتمع السياسي إلى ما قبل (السياسي) وما قبل الدولة، لأنه وبغياب الدولة تقيب وساطتها في تنظيم العنف الاجتماعي والهيمنة عليه وجعله في الحدود الدنيا أو تمييمه أو تحويله. وعندما يغيب الضابط ينفلت الميزان الاجتماعي ويتبدد ميراث (السياسي)؛ كفعل حضاري وتمدني، ويصبح الغالب هو المسائد. وطالما أن لا غالب في الحراك الاجتماعي، فإن المسائد الوحيد هو التمزق المجتمعي، أو اعتداء المجتمع على الدولة بصوره الأكثر سوءاً. ومع غياب إرث الإكراه الضابط للحياة، وبغياب الرابط القومي، فإن الديمقراطية تقود إلى انعدام الأمن وهو جزء من سيرورة تجر المافيا والجريمة.. وعن الطوائف.

هنا يجب أن نفهم أن الديمقراطية تُشكّل «كاشفاً» من الطراز الرفيع لواقع المجتمعات وهي تُسرّع في عملية الكشف الاجتماعي بإبراز التناقضات (أعني تناقضات ما قبل الدولة المعاصرة) ورفعها إلى السطح؛ أعني أن الديمقراطية عندما تُنقل إلى مجتمعات لم تتضج فيها آلية الحراك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ بعلمها لمشاكل الأقليات وصياغة مفهوم واسع للمواطنة وللشاركة، والتحقق القومي باعتباره البديل الأعلى عن أيّ تحققات كينونية كالانتماءات الدينية أو الطائفية (وهي في آخر تحليل انتماءات قلبية مرتكسة) أو القبلية أو العشائرية، وترسخ الشروط الاجتماعية والاقتصادية المتمثلة بالتقاليد البرجوازية والنمو الاقتصادي، والتعرض للتوثير والنمو في معدلات التعليم، ونمو الطبقة الوسطى وإرثها السياسي والبيروقراطي (بالمعنى الإيجابي للمصطلح) والاستقرار السياسي الآتي عن كل ما سبق... الخ، نقول: إذا

نقلت بغير تلك الشروط فإنها «ستؤدي إلى تعميق ومأسسة التقسيمات العرقية والإقليمية القائمة»⁽¹⁾، وستضع بلا رحمة صحة المجتمعات التي تعمل فيها، بدلاً من أن تجعلها -حسبما يتوهم البعض - وبشكل آلي حضارية. إذ أن الانتماءات ماقبل القومية سرعان ما تجد وسيلة للنمو والتحقق والبروز في حالة الديمقراطية على أرضية لا قومية، لأن الانتماءات الصغيرة وخصوصاً الكينونية تجد مرتسمها الأبرز في لعبة الديمقراطية. والأمثلة على ما سبق كثيرة:

فقد نال الحزب الهتلري في انتخابات عام 1933 17277180 صوتاً من أصل 39343000، و288 مقعداً نيابياً من أصل 647. وعندما قرر هتلر بعد بضعة أشهر إقامة نظام الحزب الواحد هبَّ الشعب الألماني ليمحضه التأييد حيث نالت النازية 39655224 صوتاً ولم تلقَ معارضة إلا من جانب أقل من عُشر الناخبين (3398249 صوتاً)⁽²⁾.

والأمر ذاته يتكرر مع الفاشية حيث عندما قرر الدوتشي «تفويض الدولة» تحت شعار: «كل السلطة للفاشية» حصل موسوليني ببرنامجه السياسي في استفتاء 1929 على 98,3% من أصوات المقترعين الذين بلغت نسبة مشاركتهم إلى الناخبين المسجلين 88,3%⁽³⁾. إذاً فالديموقراطية كشفت المجتمع وأمراضه السارية. والأمر نفسه يتكرر عندما كشفت الديمقراطية ما حدث في هايتي التي أرسلت إليها الولايات المتحدة الأمريكية عام 1994 اثنين وعشرين ألف جندي باسم استعادة الديمقراطية، إذ كان من نتائج ذلك أن كشفت انتخابات 1998 أن 5% فقط من أصل من يحق لهم الانتخاب قد شاركوا في التصويت مما

ROBERT KAPLAN, *Was Democracy Just a Moment*, The Atlantic Monthly, November, 1998.

⁽²⁾ جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة بيروت 1998، ص: 167. ختلاً عن: Yves Roucaute: *La République contre Démocratie*, Paris, Polon, 1996.

⁽³⁾ المرجع السابق، ص: 167-168.

عكس كم هو هذا المجتمع غير ميسر وغير آبه بهذه الديمقراطية، التي تعني في المصطلح حكم الشعب!!.

والأمر يتكرر بصورة مؤلمة بشكل آخر في النموذج اللبناني حيث لم تستطع المشاركة العالية في التدخل الشعبي بالسياسة والديموقراطية المفروضة بقراراً دولي منذ تركيا 1943، أن تمنع تحول المجتمع السياسي على مدى أكثر من خمسين عاماً إلى طوائف مقتتلة بحثاً عن كيان أو (حصّة) في التركيبة السياسية بدءاً من الرئاسة مروراً بالوزارة وانتهاءً بالطوائف الصغيرة، بل ويعلن ذلك بكل وقاحة باعتباره حقاً سياسياً تكفله الديمقراطية!!!. الأمر الذي كشف هزال نظام الديمقراطية على أرضية ما قبل قومية، أي على أرضية غياب المشاريع القومية (الكبيرة)؛ الأمر الذي يفسح في المجال أمام ظهور المشاريع الصغيرة التي تجد لنفسها حرية التعبير والتشكّل السياسي عبر الطوائف. وهذا لا يعني أن الأنظمة الديكتاتورية تلغي الأبعاد ما قبل القومية لكنها تتمتع بتعبيراتها، طالما أنها لا تستطيع بغياب البعد القومي أن تحولها إلى انتمايات من الدرجة العاشرة. الأمر هنا ليس في المفاضلة في تعبيرات ما قبل قومية عبر الديمقراطية أو إبقائها كالجمر تحت الرماد في الأنظمة المهيمنة إنما في تبيان مخاطر ظهورها المعلن، وفي تبيان مخاطر تأليه التحول الآلي بالديموقراطية نحو مجتمعات متحضرة.

وتكشف الديمقراطية الهندية المقامة على مساحتين جغرافيتين وبشرية كبيرتين هزال الديمقراطية المنقولة على الحامل الكولونيالي الاستعماري، حيث تبقى ولاية بهار الفارقة في الفوضى دليلاً ساطعاً على مدى التقدم الحضاري بالديموقراطية الهندية. وهي الديمقراطية التي شهدت اغتالات سياسية لرؤساء وزارات وسياسيين كبار بما يعكس الواقع المجتمعي الذي تغطي صورة الديمقراطية الاستثنائية في اتحاد

هندي يضم 25 ولاية نصف سكانه إلى 800 مليون أميون، و38٪ منهم تحت عتبة الفقر، في وقت تستطيع فيه أنديرا غاندي بموجب القانون أن تبطل مفعول قرار قضائي (رغم استقلال القضاء) يبطل عضويتها في البرلمان بعد ثبوت ارتكابها لمخالفات أثناء حملة 1971 الانتخابية. والأمر لا يتوقف عند هذه المفارقات بل يتعداه إلى صعود الأصولية الهندوسية، حيث أن حزب بهارتا جانتا الهندوسي المتطرف يعتبر أن الديمقراطية تعني حكم الأغلبية وهم هنا الطائفة الهندوسية ويهدد بالتالي بأبشع طائفية سياسية في التاريخ البشري في بلد ضخّم العدد سكانه يمتثلون سبع ديانات ويتكلمون ثمانى عشرة لغة دستورية ويتوزعون بين أكثر من أربعين إثنية رئيسية⁽¹⁾.

ولعل صورة الديمقراطية «الكاشفة للتمزق المجتمعي» تتضح أكثر في تجربة جنوب إفريقيا التي أصبحت مع الديمقراطية أحد أكثر المناطق عنفاً بلا حرب على وجه البسيطة؛ حيث وفقاً لبيانات موثوقة فإن معدل الجريمة قد فاق ستة أضعاف نظيره في الولايات المتحدة الأمريكية (مع أن هارق عدد السكان والمساحة لا يُقارن)، ويفوق روسيا بخمسة أضعاف. وهناك ستة حراس أمن مسلحون في مقابل شرطي واحد للدولة، كما تعرضت العملة لتدهور كبير وواصل المتعلمون الهرب من البلاد، وتحولت نسبة البطالة إلى الازدياد لتصل نحو 33٪. صحيح أن كل هذا لا يبرر نظام الأبارتheid العنصري إلا أن الديمقراطية بدون إرث سياسي تفعل أكثر مما هو الواقع عليه، كما هو الحال في روسيا التي انقلبت إلى عصابات، بعد أن غلت دولة - الإكراه في دورها وتجاوزته إلى حد قضم الدولة فيما أسس ويمقق للدولة أساسها الماهيا،

⁽¹⁾ هي ثقافة الديمقراطية، مرجع سابق، نقلاً عن كريستوف جافرلو: الديمقراطية في

الهند، Paris, Fayard, 1998.

ولديموقراطية يصفق الغرب عبرها ليلتسين عندما يعتلي دبابات الانقلابين على نظام غوياتشوف باسم الديمقراطية والبرلمان وينض النظر عن حله للبرلمان بعد أقل من سنتين لأنه أراد إصلاحات تطاله، مما يشرح كيف تكون الديمقراطية انتقائية، وهي ذاتها الديمقراطية التي جعلت شعباً بأكمله تحت خط الفقر وأفضل راتب فيه لا يتجاوز نصف دولار أمريكي. إذ أنها كشفت عيوب النظام السابق وعيوب المجتمع بأسره، وهي -ولو إلى حين- تَكرّسه.

وإذ نتابع تعرية الفهم العربي السائد للديمقراطية نقول: إن العالم العربي يعيش إشكالية في مفهومه للغالبية حيث يتم الخلط بين الغالبية المجتمعية والأغلبية السياسية⁽¹⁾ البرلمانية، و الأولى مضادة للديمقراطية وتؤدي إلى طغيان الديكتاتورية على خلاف ما هو مُرتجى من حيث سيادة الغالبية السياسية المبنية على أساس البرنامج والفكر السياسي. ولا بد هنا من التحذير⁽²⁾ من أن تصور الديمقراطية بدون حاملها السياسي؛ أعني الدولة (النظام، الأمر، التراتيب) وعبر تعبيراتها السياسية على المستوى الأفقي الممثل: بالأحزاب، النقابات، المجتمع المدني، وبدون إرث عميق ومتجذّر لهذا المستوى الأفقي (وهذا يعني ضرورة إطلاق هذا المستوى سريعاً والعمل على تكميله وفتح آفاقه) الذي ينهري ولأء غير ثابت يأخذ نفسه من الإيديولوجيات والمطالب الآتية والسياسية المباشرة واليومية ومن المثل الفكرية والاجتماعية الطارئة والمحدثة والمصالح الاقتصادية، بدون هذا الإرث تتحول الديمقراطية إلى عمل يعكس المستوى الممودي الأكثر تجذراً وهو المستوى الطائفي

(1) نميز نحن بين الغالبية من المقابلة، والأغلبية بمعنى الأكثرية السياسية.

(2) راجع عرض محاضرة جورج طرابيشي بعنوان «إشكاليات الديمقراطية» في: القدس العربي، العدد 2969، 1998/11/26.

والمعشائري والقبائلي والديني والمناطقي والحارثي... وهو مستوى أكثر من ثابت، بل إنه متجذر في العمق وينبعث في زمن الجزر السياسي عندما يغيب مدُّ الأحلام الكبيرة وتأثيرات المستوى الأفقي وتجذره الضعيف. وعندئذٍ تنقلب الديمقراطية إلى ارتكاس!!

فإذا كانت مهمة الديمقراطية أن تكمل ما أنجزته الدولة من تمييز الوعي المرتبط بالوطن، وبما يتحول إلى (قيمة) عصرية تضع كل المواطنين في حالة تساوي أمام الدولة وإزاء الوطن، فإن ديمقراطية المستوى العمودي سترتكس بالوطن إلى تزيير يعكس ما قبل الدولة، وسترتكس بالمواطن إلى جذره الكينوني.

فإذا كنا نميز بين عدة مستويات للانتماء كالانتماء بالكيونة وهو الانتماء المفروض مع الولادة، والانتماء بالموقع وهو انتماء يفرضه العمل أو المكان، والانتماء بالممارسة وهو الانتماء الذي يفرضه المرء على سلوكه بالوعي، فإن ديمقراطية المستوى العمودي هي ديمقراطية الكيونة. ديمقراطية الأكثرية المجتمعية، اللا قومية واللاوطنية وديموقراطية ما قبل الدولة، ديمقراطية المفعول بهم؛ الذين لا حول ولا قوة لهم؛ ديمقراطية من لا يملكون الموقع ولا السلوك ولا الوعي، إنها فضلاً عن كونها ديمقراطية لا حضارية ولا تمدنية ولا عصرية، فإنها تعود للانثناء على نفسها لتلغي ذاتها.

* أوهام الديمقراطية التمثيلية

إن الغلو في تأليه فكرة الديمقراطية التمثيلية، وقيمتها من حيث إمكانية الحضور الأكثروي فيها، يحمل ضرباً من الوهم الإضافي، فالممثلون يحملون ضمناً صفة لا ديمقراطية لأنهم أقرب إلى طبقة

أوليغارشية، وهم أقلّيون بالضرورة؛ ذلك أن ضرباً من الاستقلال والانمزال أيضاً عن الناخبين سرعان ما يحدث لحظة وصول الناخب إلى سدة الموقع النيابي، وهم لا يعاودون الاتصال مرة أخرى بناخبيهم إلا عندما يقترب موعد التجديد، الأمر الذي يطرح علينا سؤالاً في غاية الأهمية وهو: هل الديمقراطية حكم للأكثرية أم أنها حكم للأقلية النيابية التمثيلية تحت وهم الأكثرية؟ ثم كيف يمكن أن تتحدد هذه الأكثرية في بعض المجتمعات العربية التي تضم موزاييكاً طائفيًا وإثنيًا وعشائريًا ودينيًا؟، أي هل ستتحدد هذه الأكثرية على أرضية الأكثرية المجتمعية؟ أم على أرضية الأكثرية الوطنية؟ ومن الذي يضمن ألا تتحول الأكثرية المجتمعية بصنوفها الموزايقية إلى أكثرية سياسية؟ بل متى يمكن أن يتحول المرء من انتمائه ما قبل الوطني إلى انتماء وطني حقيقي؟ إن كل تلك الأسئلة تقف عاجزة عن أن تحدد وبدقة، التمايز المطلوب بين ما هو وطني واجتماعي من مراحل ما قبل الدولة بالمنظار الحديث.

وكل ما سبق يجعلنا نضع تساؤلاً عما إذا كانت الديمقراطية حكماً فعلياً للأكثرية أم أنها ضمان للأقلية. ذلك أن الأكثرية (MEJORITY) هي الراشد والأقلية (MINORITY) هي القاصر، والقاصر هو الأولى بالرعاية⁽¹⁾.

فالديمقراطية هي النظام الذي تتمتع فيه الأكثرية بحقوق الأقلية، على اعتبار أن ما هو أقلوي اليوم، قد يتحول إلى أكثرّي غداً؛ على أن ندرك إدراكاً دقيقاً بأن المقصود هنا بالأقلّي والأكثرّي ما هو بالمعنى السياسي الوطني للكلمة، وعلى اعتبار أن حامل الديموقراطية الموازي للدولة هو الحامل القومي وكلاهما أي الديموقراطية والقومية

⁽¹⁾ راجع مقدمة الياس مرقص نكتاب المرأة في العالم الإسلامي، دار الحقيقة، 1981.

مسؤول، عن المواطن.

ومن هنا فإن الوعي الديمقراطي يجب ألا يقوم إلا على الارتباط المتبادل، بين الوحدة التي يجسدها النظام التمثيلي البرلماني، وبين التنوع السياسي. وهنا بالضبط يجب التأكيد على أن الديمقراطية هي ذلك الاعتراف، ليس فقط بالحقوق السياسية، إنما هي اعتراف بحق الإنسان كفرد، بالانتماء الكينوني والثقافي، وهذا ما لا يمكن ضمانه في المجتمعات العربية ما لم تضمن سلفاً آفاق المواطنة التي تميز بين الانتماء إلى الوطن كاتنماء أولي وبين بقية الانتماءات الأخرى، وبحيث لا يتم تغليب الأخيرة على الأولى. الأمر الذي يضمن حق الإنسان في التعبيرات المختلفة عن انتماءاته الكينونية دون أن يتعارض ذلك مع الانتماء الوطني والسياسي ودون أن يحدث ذلك الاختلاط، الذي كثيراً ما يحدث في فترات الجزر السياسي. وهنا يكون احترام الأقليات يتضمن إلى حد كبير إلغاء فكرة الأكثرية ذاتها، وهذا كله يتطلب شقين هما الثقافة الديمقراطية، والتركيبية المؤسساتية، في الوقت الذي تتحدد فيه الثقافة الديمقراطية بذلك الجهد المبذول للجمع سابق الذكر بين الوحدة والتنوع.

ولا ضامن لحقوق الأقليات إلا في إطار القانون، إذ أن فكرة الديمقراطية لا تفصل أبداً عن منطق الحقوق، مما يحيلنا بدوره إلى الثالوث المقدس للوصول إلى الديمقراطية من دولة - الإكراه إلى دولة القانون إلى دولة المؤسسات. فالديمقراطية ليست صفة تمثيلية للحكام فقط، إنما هي ذلك التكامل بين أبعادها الثلاثة: «احترام الحقوق الأساسية، المواطنة، الصفة التمثيلية». فالارتباط المتبادل بينها هو الذي يكون الديمقراطية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ آلان تورين، ما هي الديمقراطية. ترجمة حسن قبيسي، دار المساق، لندن الطبعة الأولى 1995، ص: 40.

وطالما أن مخاطر الاختلاط بين الأكروية السياسية وتلك الاجتماعية، قائمة إلى حد كبير في المجتمعات الفسيفسائية (الموزاييكية) وهي عموم المجتمعات العربية التي لم ينضج فيها الحراك السياسي ليطموضع في قمة الهرم، فإن الدعوات الديمقراطية لا يجب أن تقفز فوق حقيقة أن المواطنة شرط مسبق قبل الولوج في المستوى الديمقراطي؛ على أن ندرك أن «المواطنة تستدعي الوحدة الاجتماعية المتكاملة، كما تستدعي الوعي بالانتماء لا إلى مجرد مدينة أو دولة قومية»⁽¹⁾، إنما بالوعي ما قبل القومي أيضاً باعتباره جزءاً من الهوية العامة للفرد والجماعات، على أن يتم وضع كل انتماء في فاعليته.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص: 42.

الأوهام المتعلقة بالديموقراطية والفساد:

(ضرورة الفساد؛ مدخل إلى بحنة السياسة والفساد)

في سياق أسطرة دور الديمقراطية، ومع تنامي صعود الدولة العربية الحديثة، ومع الحضور الدائم للوعي الأخلاقي الذي رافق جميع الإيديولوجيات السياسية، وهو وعي يستمد جذوره من اللاوعي الجمعي التاريخي المعمّر دينياً، والذي انتهى إلى ضرب من وجدانية سياسية ناقدة، فإن ظاهرة الفساد السياسي والاقتصادي والإداري التي استفحلت في بنى الدولة العربية المختلفة، قد استدعت نقيضها في تداعٍ لاواعٍ عبر الأخلاق الدينية؛ ممثلة بالتيارات السياسية الدينية تارة، وبالمحتوى الديني تارة أخرى في محاولة لإيجاد تخريجة (أرضية) لمشكلة مستفحلة تمس الحقوق وتطال الأخلاق وتهدد مستقبل الأجيال، وفي هذا بدا ذلك الاستدعاء بمثابة ما يسمّيه فرويد التثبّت الليبّدي، هي محاولة هي بمثابة حلالة الروح عندما تجد الجموع البشرية أن حاضرها ومستقبلها في خطرًا.

لكن البارز هنا أن صفة القداسة الأخلاقية التي تحفل بها الإيديولوجية الدينية قد انسحبت بدورها على الديمقراطية؛ فصوّرت

المسألة، لدى العديد من المثقفين وكأن الخلاص الديني (الأرضي) ممثلاً بالديموقراطية هو البديل عن خلاص متعالٍ تحمله الإيديولوجيات الدينية.

وفي الحقيقة أن هذا ليس أكثر من وهم إضافي يُضاف إلى مجموعة الأوهام المفردة عن الدور السحري للديموقراطية.

صحيح أننا لا نُنكر سلفاً - أن في النظام الديموقراطي من آليات المراقبة والمحاسبة، ما يكفي لجعل واقع الفاسد أقل فساداً وأكثر قدرة على السيطرة مما هو الحال في بقية الأنظمة السياسية، إلا أن هذا لا يبرر إضفاء القدرات (الخلاصية) للديموقراطية، في هذا الوطن.

ومن هنا تأتي مشروعية دراسة الفساد في واقعه كضرورة بالمعنى الفلسفي؛ أي دراسة الضرورة بما هي جملة الأسباب التي دعت، وكانت قد حُتمت، ظهور الفساد وتناميه.

وبهذا ومن خلال وعي الضرورة يمكن تجاوزها، أو على الأقل البدء في خلق مجتمع سياسي واقتصادي وإداري مضاد، الأمر الذي يجعل دراسة ضرورة الفساد بمثابة دراسة (تفكيكية) مهمتها رسم خارطة للوقائع السائدة ووصفها.

لكننا لن ندعي أننا سنقدم نظرية في الفساد، بقدر ما لن ندعي أننا سنقدم وصفة سحرية مضادة للقضاء عليه، وإذا ما بدت دراستنا (الباردة) في بعض المواضع وضعية أو تسعى إلى إيجاد الحلول؛ فإن سبب ذلك هو الطبيعة الخاصة للموضوع، إضافة إلى عدم قدرة المحلل، مهما أراد الابتعاد عن ولوج حقن الوعظ، على أن يكون كذلك. ويبقى أن هدف البحث هنا هو: رسم الخريطة، وعلى كل صاحب اختصاص أن يأخذ منها وضعيته التي يلزمه بها دوره الذي اختار في الحياة.

إن أول موقف يواجهنا هنا أننا نميل - فعلاً - إلى الاتفاق مع الطروحات الخجولة وقليلة الظهور، والتي ترى ضرورة ألا يُترك أمر مواجهة الفساد للوعاظ (الوجدانيين)، ولتساوالات الصالونات الفكرية، لكننا وبنفس القوة لا نميل - سلفاً - إلى حصر الظاهرة بالبعد الاقتصادي من خلال الدعوة إلى اقتصاد سياسي للرشوة⁽¹⁾، كما أننا لا نميل إلى اعتماد النزعة التبريرية للفساد، والمُغرقة في براغماتيتها، باعتباره أهون الشرور، كما يرى هانتينغتون⁽²⁾، مع أن فيها من الواقعية السياسية ما يجعل المرء، إذا أراد الموضوعية فعلاً، أن ينظر إليها بعين الاعتبار، أو أن يعتبرها مادة تفسير على الأقل.

ويجب أن نؤكد أن تشخيص أسباب الفساد لا يخضع لقانون وضمي، كما لا يلتزم بعلاقة خطية (liner) تقضي بأن تكون مقدمات بعينها، وبالضرورة - تسير، بكل حالة سياسية، نحو الفساد. فعلاقات الاقتضاء المنطقي، لا تصلح في هذا الحقل، وعلاقات الارتباط الطردي أو العكسي باعتبارها علاقات خطية لا يمكن استخدامها هنا دون أن يكون في ذلك عسف شديد بالواقع؛ فإن نقول أنه كلما انخفضت درجة المشاركة السياسية تزايدت احتمالات ظهور الفساد وحدته فإن الأمر يكون أقرب إلى مقارنة مُقارنة، ولكن لو ألفينا مفردة الاحتمالات لكان الأمر قانوناً خطياً غير مقبول؛ لأن الدول التوتاليتارية والثورية تزداد المشاركة السياسية عبر التعبئة وهي من أكثر الدول فساداً. ومن الخطية الساذجة القول «إن بيئة النظام السياسي يمكن أن تكون ذات علاقة

(1) د. زكريا هوار: «مساهمة نظرية في دراسة الاقتصاد السياسي للرشوة»، دراسات عربية، العدد 6/5، السنة الثالثة والثلاثون، مارس/إبريل، 1997، ص: 89-97.

(2) Samuel Huntington, «Modernization and Corruption», Arnold Hiedeneimer, Public Corruption, N.J. Transaction Books, 1988. P492. أيضاً: صموئيل هانتينغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سميرة هلو عبود، دار نسافي، ط 1993، ص: 77-93.

طردية أو عكسية بالفساد السياسي؛ إذ أن بيئة معينة يمكن أن تساعد على ظهور الفساد وبيئة أخرى يمكن أن تقلل من ظهوره»⁽¹⁾.

ويبدو الاضطراب واضحاً في أغلب الدراسات التي تتناول الفساد وأسبابه؛ إذ أن نفس الدراسات تذهب إلى رسم قانون خطي ثم تعود لتؤكد على أن مفهوم الفساد مفهوم مركب ينطوي على أكثر من بعد واحد⁽²⁾، وأن العلاقة الارتباطية بين الأبعاد الاجتماعية والفساد قد لا تصدق في بعض الحالات؛ بمعنى أنه ليس من الضروري أن ينشأ كل نمط للفساد من عدم المساواة أو العدالة. كما أنه ليس من الضروري أن يؤدي غياب التفاوت الطبقي الحاد بين الأفراد إلى إلغاء الفساد، حيث يصعب وضع نظرية عامة في هذا الشأن⁽³⁾. وهنا تغدو رصانة الموقف تستدعي القول؛ بأن الواقع يثبت وجود شبه اتجاه في حالات متكررة إلى تزامن الظاهرتين معاً أي عدم العدالة بكل صفوفها والفساد⁽⁴⁾، لكن هذا لا يعني أن وجود العدالة الاجتماعية يلغي الفساد، ولكنه قد يحد منه؛ الأمر الذي يجعلنا نؤكد غير مرة أن وظيفة البحث هنا: إنما هي إعطاء صورة ما، تستدعي عدم الربط بشكل خطي بين بنية وأخرى؛ أي أن البعد الوظيفي البنوي يطرح نفسه علينا منهجياً لاعتبار الفساد بنية والديمقراطية بنية أخرى، ونماذج الدول بنى أيضاً، بحيث أن التقاطع بين هذه البنى لا يعني بأي حال من الأحوال إلغاء حقيقة الاستقلالية

(1) إكرام بدر الدين، ظاهرة الفساد السياسي، الفكر العربي، العدد 71، السنة 14، 1993، ص 26.

(2) المرجع السابق.

(3) هنالك وجهات نظر تقول بأن الفساد، كالرشوة، ينبع من التفاوت الهائل بين ثراء هاحش وفقير مدقع، وأن الرشوة هي إعادة توزيع للثروة وإعادة توازن بنيوي يسبب من أن الفقر المدقع وانعدام القدرة على الثورة يدفعان بالناس إلى إيجاد التوازن عبر الفساد بأنواعه كلها وليس فقط عن طريق الرشوة.

(4) المرجع السابق ص 33-34.

النسبية لهذه البنى رغم أنها تعيش واقع الاعتماد المتبادل.

والفهم البنيوي، سابق الذكر، سيفسح في المجال أمام قراءة ظاهرة الفساد من خلال ضرورتها البنيوية واعتماداتها المتبادلة، وليس من خلال قوانين خطية واقتضائية مثل القول «بأن الفساد السياسي يكون أقل في الدول التي يرتفع فيها معدل الاستقطاب الطبقي»⁽¹⁾.

* البنى الفاسدة أو ضرورة الفساد:

تؤكد جميع الدراسات أن الفساد ظاهرة عالمية، ويذهب سياسي واقعي إلى اعتباره ظاهرة بشرية مرتبطة بالمصالح وهو كالشر، من غير الممكن مكافحته إنما يمكن منع ضرره عبر القانون⁽²⁾.

وتقول دراسة أن ظاهرة الفساد قد عُرِفَتْ منذ أن عرف الإنسان المجتمع السياسي المنظم، حيث ظهر في بابل القديمة وفي روما وفي الحضارة الهندية في القرن الثالث قبل الميلاد، وفي العصور الوسطى في أوروبا وفي مناطق مختلفة اليوم في أوروبا والولايات المتحدة واليابان وتركيا والمكسيك ودول العالم الثالث⁽³⁾. حتى أننا نستطيع القول أن الفساد قيمة (ملحقة) بأي نظام سياسي، فمع السلطة السياسية ثمة تسلط، ومع كل تسلط ثمة فساد.

لقد بين تقرير نشرته إحدى الصحف الأمريكية في آب / أغسطس 1993 أن الأمم المتحدة تهدر نحو 400 مليون دولار سنوياً بسبب

(1) روبرت ر. الفورد «الحزب والمجتمع» (شيكاغو، رانها كالي 1963)، ص 298.

(2) د. جبار الأسد، الكفاح العربي، 1999/2/4، ص 8.

(3) Leslie Palmier, «Bureaucratic corruption and its Remedies» in Michael Clark, Ed corruption, London, France Pinter, 1983 P.207.

الفساد والتبذير وسوء الإدارة⁽¹⁾، ووصل في عام واحد عدد المتهمين بالفساد وفي فرنسا إلى 100 فاسد وهي إيطاليا 3256 بينهم 1936 مدير مؤسسة و1073 مديراً محلياً، و247 برلمانياً منهم وزراء ورؤساء حكومات سابقون، فيما ارتكبت في روسيا 900 ألف جريمة فساد في عام واحد هو 1993 واعتقل بسببها 482 مسؤولاً حكومياً منهم نائب وزير التجارة الخارجية، وشهدت فرنسا صراعاً انتخابياً حاداً حول الفساد في الدورة الانتخابية لعام، 1993 حتى أن الرئيس فرانسوا ميتران قد اضطر إلى القول، في معرض دفاعه عن فساد حزبه: إن 28 نائباً⁽²⁾ من الاشتراكيين وحلفائهم قد اتهموا بالتورط في فضائح فساد، بينما بلغ عدد المتهمين من أحزاب اليمين 30 نائباً أي بفارق نائبين لصالح الحزب الاشتراكي. وربما لن تكون فضائح الفساد الدم الملوث في ألمانيا ولا الفضائح المالية التي أحاطت برئيس وزراء اليابان الأسبق هي الأخيرة.

ووفقاً لتقرير وزارة التجارة الأمريكية في نهاية عام 1994، فإن الشركات الأمريكية قدمت كرشاوى عبر قومية في عام واحد ما يقارب 11 بليون دولار في التعاقدات الدولية وتربليون دولار في سوق المشتريات السنوي في البلدان النامية، وارتفع عدد المقالات التي تشير إلى الفساد الرسمي لأربعة أضعاف بين العامين 1984-1995، في وقت تناهست فيه قصص الفساد لتحل موقفاً إلى جانب التحقيقات الفيدرالية بشأن الرشوة في شركة (I.B.M.) في الأرجنتين وأزمة اليابان في ابتزاز أموال المدخرات والقروض، وردود الأفعال العنيفة حول شقيق الرئيس المكسيكي السابق كارلوس دي جورتاي في عمليات غسيل مفاصد السلب والنهب والاتهامات في قضايا (وايت ووتر) و(وترافلجيت) بشأن الفساد

(1) الحياة، لندن، 93/8/18.

(2) د. ضاهر غنصور، عصر الفساد، دراسات عربية، السنة 30، العدد 10/9، 1994، ص 41-

الحالي الضخم في الحملة الانتخابية الأمريكية لعام 1996. ومع انتشار التحريات والتحقيقات إلى بلجيكا وفرنسا وألمانيا والبلدان الاسكندنافية وإسبانيا وسويسرا، كان يقف في السجون الكثير من رؤساء الوزارات الأوروبية وأعضاء مجالس الوزراء، والبرلمانيون والقيادات الحزبية ورؤساء النقابات وسكرتير عام سابق يحلف الناتو، وواجه اثنان من الرؤساء السابقين في كوريا الجنوبية تهماً تتعلق بالفساد⁽¹⁾.

وأشار تقرير نشرته (الفائنتشال تايمز) في أيار/ مايو، 1993، ووضعه أحد مؤسسي (التحالف الدولي ضد الفساد) الذي تأسس في برلين وضم سبعين شخصية من المتخصصين أن الضرر الذي يلحق باقتصاديات العالم الثالث من جراء الفساد، لا يقتصر على خسارة هذه الدول مورداً من موارد العملات الأجنبية النادرة، بل تكون مشاريع ذات قيمة في هذه الدول قد حرمت من هذه الموارد⁽²⁾. وقد تعمقت ظاهرة الفساد حيث جرت العادة على تقديم 5% من 200 ألف دولار لأي مسؤول تقل مكانته عن الرأس الأعلى في الإدارة المعنية، وإذا قدمت الشركة 5% من مليون دولار فبوسبغها الاطمئنان إلى أنها قد حصلت على دعم مدير عام، وإذا قدم مبلغ 5% من عشرين مليون دولار فيمكن اكتساب وزير، أما مبلغ 5 % من 200 مليون دولار فهذا يعني شراء رأس المصلحة⁽³⁾. وأمام تفاقم هذه الظاهرة أخذ الاقتصاد (الخفي) حجماً يناهز بحجمه المالي الناتج العام الإجمالي والخام لمجموع دول العالم الثالث⁽⁴⁾، وإذا سرنا على ما تحاول الأبحاث الخطية رسمه، فإن بعضها يحاول أن

(1) ROBERT S. LIKEN, «CONTROLLING THE GLOBAL CORRUPTION EPIDEMIC», FOREIGN POLICY, SUMMER 1997.

(2) د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص 42-43.

(3) الحياة، لندن، 1993/5/6.

(4) P. FESTIAU, LE ÉCONOMIE SOUTERRAINE. Paris. ochette. 1989. P. 13.

يربط الفساد بالدول التوتاليتارية أو النامية، والبعض الآخر يجعل الفساد أكثر ارتباطاً بالنظم الديمقراطية منه هي النظم الأرستقراطية، على اعتبار أن الحكام الأثرياء في النظم الأرستقراطية يكونون أقل عرضة للفساد بينما يكون الحكام في الديمقراطيات أكثر عرضة لهذا الفساد⁽¹⁾. إن هذا يجعلنا نقول أن جميع النظم السياسية عرضة للفساد، وما دام ثمة مصالح أو علاقات قريى أو لوازم اجتماعية رابطة بين الأفراد، وما دامت التحولات السياسية والاقتصادية تقود إلى ظهور مصادر جديدة للثروة أو فئات وشرائع اجتماعية جديدة لها مطالب لا يستطيع النظام السياسي الاستجابة لها لضعف أو لعطالة مؤسساته أو لا يستطيع النظام الإداري أن يواكبها نظراً لصرامة تقاليده أو تخلف قوانينه، فإن ثمة فساداً.

إن فكرة العطالة أو (القصور الذاتي) تطرح نفسها علينا بشدة في معالجة ظاهرة الفساد، فمتغيرات الواقع باتت أكثر تسارعاً، من قدرة المؤسسات واللوائح والقوانين والأعراف الاجتماعية على التزامن معها. والعطالة هنا تتجسد في أمرين الأول: ممانعة التغير والثاني: السير على ما درجت عليه الوقائع المائدة والقيم بقوة الدفع الذاتي أو قوة القصور الذاتي لا فرق. ولهذا فعطالة الإرث المياسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، سواء أكان سياسياً أو اجتماعياً أو إدارياً أو قانونياً أو مؤسساتياً، كثيراً ما يكون السبب الذي يقف خلف ظهور الفساد كظاهرة مرتبطة بالعصرنة.

في الحقيقة نحن نتفق مع الدراسات التي تعتبر أن العصرنة والتحديث يتصاحبان بالفساد. لأننا نرى أن تسارع التغير سيواجه بالعطالة سابقة الذكر، الأمر الذي يجعل القوى الحيوية ضمن المجتمع

⁽¹⁾THEODORE LOW,PUBLICAFFAIRS.NO.82.SEPTEMBER 1981.P.6.

والاقتصاد والسياسة سرعان ما تجد وسائل إغرائية أو إكراهية للالتفاف على تعطيل العصرية.

وقد لا تكون هذه العصرية إيجابية بالمعنى الحقيقي للكلمة إذ قد تغدو سلبية بقدر ما يعتبر البعض أن نقل جميع القيم والمنتجات العصرية أمر ضروري، كما قد تتمدى هي السلبية إذا كانت تعمل تحت شعار حرية الإتجار لتقديم خدمات سيئة وقائلة للشعوب. لكننا يجب أن نعترف بأن بعض الدراسات لا تخطئ عندما ترى أن الفساد هي مجتمع مُعصرن «ليس-تماماً» - نتيجة انحراف السلوك هي المبادئ المتفق عليها، بقدر ما هو نتيجة انحراف المبادئ عن الأنماط الموضوعية⁽¹⁾، وهو ما نراه تجسيدا للتضاد الذي يقوم بين العصرية والواقع السائد، ما يظهر على صورة: (العطالة).

ولكن هذا التحليل لا يجوز الذهاب به إلى حد التعميم المفرط، لأنه يستند على قاعدة تسود بعض الأدبيات الفلسفية من هوبز إلى ماركس وتعتبر الأخلاق أو الأنماط الموضوعية للسلوك متغيرة بمتغير الواقع والزمن، وهي قاعدة قد تصدق في بعض قواعد السلوك أو الأخلاق، لكنها تمتنع عن أن تتحول إلى (ما صدق) لهذه القاعدة بما يتعلق بالقيم الكبرى، فالسرقة مدانة في كل الشرائع والقوانين وأنماط السلوك منذ القدم، ورغم محاولات (الثوار) في روسيا قبيل ثورة 1917 اللعب عليها لتأمين موارد للثورة، إلا أن إدانتها قد ظهرت على أيدي الثوار أنفسهم في قوانين وشرائع الدولة السوفيتية، حتى أن «هانتفون» نفسه يعترف بأن التماؤل حول المعايير القديمة يؤدي إلى زعزعة شرعية كافة المعايير. ويمنح الصراع بين المبادئ العصرية والتقليدية، فرصاً جديدة للأفراد كي يتصرفوا بأساليب غير مقبولة حيال هذه

⁽¹⁾ صمويل هانتفون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، مرجع سابق، ص 78.

المبادئ⁽¹⁾. وهذا يعني أن القيم تحظى بقدرة على الانبعاث والعودة إلى الصورة الأولى، هي كل مرحلة يتم الانقلاب عليها، بالأخذ بالاعتبار بعدها الزماني المتغير؛ لأنها تستمد شرعيتها من (الأقصى) أي من المثل الأعلى، والغاية، والكمال والعدل، وهي مطالب رافقت الإنسان في كل إيديولوجياته من الأسطورة إلى الفلسفة إلى الأديان كما لم تخل منها الإيديولوجيات المعاصرة. كما يجب التنويه إلى أن الطبقة الوسطى هي أكثر الطبقات قدرة على حمل والتنظير للأخلاق بالمعنى الإيديولوجي، الأمر الذي يجعل سقوط الطبقة الوسطى، في حالة تضاد شديد بين فقر مدقع وشراف فاحش، مقدمة لتعويم الحالة الأخلاقية ونوسانها بين مطلب أقصى يتجسد في التيارات الأصولية، وبين ممارسة إنفصامية تُهيئ في الحاليتين لانفجار مجتمعي.

وعلى الرغم من أننا نعتزف بأن السياسة لها أخلاقها⁽²⁾، وهي تختلف عن الأخلاق المجتمعية، إلا أن التغذية الخلفية الراجعة التي تعيد الصلة بين الاجتماعي والسياسي تجعل من الصعب ألا ينبثق المفهوم القيمي، وعلى شاكلة نفس قوامه السابق رغم متغيرات الواقع الجديد. إنها عطالة الإيديولوجية من ناحية وقدورها على الاستمرار بعيداً عن أي محتوى اقتصادي أو اجتماعي أو مرحلي.

وعليه فإننا لا نستطيع في سياق فهمنا للعلاقة بين الأخلاق السائدة أو القديمة ومتطلبات العصر، أن نضع الأولى أسيرة للثانية. مع أن الأخيرة تسعى لكي تفعل ذلك، لأن قدرة الأولى على الاحتفاظ بمحتواها رغم المتغيرات والعودة للتأثير في تغذية خلفية راجمة هو أمر لا بد من الاعتراف به، وهو ما يقف - فعلياً - وراء الحملات الدائمة على الفساد، وما يذهب إلى حد انبثاق أصولية سياسية، الأمر الذي

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) د. عماد فوزي شعبي، السياسة وفن الحكم، دمشق، 1991، الفصل الثالث.

يجعل حلّ مشكلة الفساد ملحقاً في كافة النظم السياسية.

لكن العصرية تسهم فعلاً في الفساد، لأنها «تخلق مصادر جديدة للثروة والسلطة، مما يجعل العلاقة بين هذه المصادر والسياسة لا تحددها المبادئ التقليدية، فيصبح الفساد، بهذا المعنى، محصلة مباشرة لنشوء فئات جديدة لها مواردها وتريد أن تكون فاعلة داخل الإطار السياسي»⁽¹⁾. إلا أن الأمر لا يمكن تلخيصه بهذه الكلمات فقط، ولا بد من إبراز الوجه الآخر للمسألة، إذ أن هذه الرؤية تغفل التساؤل الشرعي عن أحقية هذه الفئات، وبعضها خطر على المجتمع، في أن يكون لها دور سياسي. ونضرب مثلاً على ذلك: تجار المخدرات، الذين يسعون للحصول على السلطة السياسية والحماية الأمنية والحصانة البرلمانية.

فالتفسير المجرد، قد يكون صحيحاً بشكل عام، إلا أنه يفضل حقيقة أن ممانعة التغيير قد تكون ذات فائدة أكبر من التغيير ذاته. كما أن الفساد قد يكون وسيلة لاستيعاب فئات اقتصادية قوية ومعمرة وعلى يسار أو على يمين النظام السياسي السائد، كما قد يكون وسيلة لاستيعاب الفئات الجديدة داخل النظام السياسي عبر وسائل مختلفة، لأن النظام يعجز عن تكييف نفسه بالسرعة التي تسمح بالشرعية المستمرة، طالما أن شرعية أي نظام تتغير وفقاً لموازين القوى القديمة والناشئة حديثاً، والمثال على ذلك قائم في بعض البلدان العربية التي شكّل قدوم العسكريين إلى سدة الحكم فيها تعارضاً مع البرجوازية العريقة، وكذلك شكّلت الفئات الاقتصادية حديثة النعْم تعارضاً مماثلاً مع هؤلاء العسكريين، خصوصاً ممن حملوا مشاريع انقلابية بالمنعنى الاقتصادي والاجتماعي، مما جعل الفساد جسراً بين طبقتين قديمة وحديثة وبين فئة اجتماعية - سياسية محدثة لا بد أن تجد نفسها، طالما

(1) صموئيل هانتنتون، مرجع سابق، ص 79-80.

أنها هي السلطة السياسية، هي صف هاتين الطبقتين اقتصادياً وأن تجد الطبقتان سالفتي الذكر نفسيهما في رعاية العسكريين سياسياً. وهو الأمر نفسه الذي جعل الفساد جسراً «بين من يمتلك زمام السياسة في إفريقيا مثلاً وأولئك الذين يسيطرون على الثروة»⁽¹⁾ الأمر الذي يتجسد في فسادين متلاقيين: فساد الفقراء الذين وجدوا أنفسهم في السلطة فسخروها للمال، وفساد الأغنياء الذين يحتاجون للسلطة من أجل قوة مضافة لحماية أموالهم. والواقع أن حدة هذين الفسادين تتجلى في أن كليهما محكوم بالضرورة، فالسلطة السياسية بدون اقتصاد عمياء، والاقتصاد بدون سلطة كاللحم بلا عظام، ولا يستقيم ولا يتحرك. والضرورة هنا، بكلمة، هي: «السلطة فساد في وضعية الاحتياطي، والمال هو فساد خبيث ممرکز وموجه سلفاً».

نعم إن صدمة العصرية الأولى، تقف إلى حد ما وراء النزعات الثورية، وعلى التوازي معها تلك الأصولية! إذ أن منشأ الرغبة في الانقلاب على مظاهر التغيير والفساد الموازي لها، يدفع نحو الثورة أونحو السلف الصالح. وهي مظاهر من (النوستالجي) البيوريتاني المتعصب، التي في مراحل حكمها الأولى على الأقل، تنادي بمعاداتها للفساد، وهذه مفارقة، تأثيراتها مشابهة لتأثيرات الفساد نفسه، إذ أن كليهما يتحدى سيادة الدولة، فالفساد يستبدل الأهداف الخاصة بالأهداف العامة، والثوار يهملون قواعد السياسة والعدالة والقانون لتحقيق قانون أعلى (ثوري)، لكن المفارقة الأخطر أن المفارقة الأولى تحل نفسها بتحوّل الثوار إلى السياسيين وبالتالي إلى (لاعبين) في لعبة السلطة السياسية والاقتصاد والتحالفات... والمصالح، وبالتالي فما انقلبوا عليه سرعان ما يجدون أنفسهم في لجّته! ألهمت هذه هي

(1) م. ماكمولان، «نظرية في الفساد»، المجلة السوسولوجية، عدد 9 تموز/يوليو، 1961، ص 196.

الضرورة¹.

إن سيرورة المعصرة تتصف عموماً بالتمركز الاقتصادي؛ سواء بيد الدولة أو بيد فئات اقتصادية معينة، وهي لا تقسح في المجال أمام الارتقاء المالي، وعندئذ يكون من الأسهل اتخاذ السياسة طريقاً للارتقاء الاقتصادي، الأمر الذي يجعل السياسة طريقاً إلى الفساد الاقتصادي، فيما نلاحظ أن هنالك بعض الدول يكون فيها من السهل غالباً الارتقاء المالي، بخلاف نظيره السياسي، فيما يؤدي الارتقاء الأول إلى شراء المناصب السياسية، وهذا ما يجعل متجهة شعاع الفساد تذهب من الاقتصاد إلى السياسة⁽¹⁾، ولنا أن نلاحظ - أيضاً - أن متجهة شعاع الفساد تتعين على الأغلب من الحراك المفتوح إلى الحراك المغلق؛ أما إذا كان الحراك السياسي والاقتصادي مغلقتين على شكل طبقات محددة (Castes) فإن متجهة شعاع الفساد ستتقل بين الطرفين وهذا بتقديرنا أخطر أنواع الفساد.

لقد بينت تجربة إنكلترا في القرن السابع عشر وأواخر القرن التاسع عشر وكذلك أمريكا في القرن التاسع عشر أن نسبة الفساد في الحياة العامة قد تزامنت مع تأثيرات الثورة الصناعية، وهو فساد ناتج عن توسيع التنظيم الحكومي، وهذا ما يرى فيه البعض إيجابيات تتمثل في تحفيز التطور الاقتصادي، ووسيلة لتجاوز القوانين التقليدية أو التنظيم البيروقراطي. وعلى سبيل المثال كان أعضاء الهيئات التشريعية في السبعينات والثمانينات من القرن التاسع عشر، في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك أعضاء المجالس المحلية في المدينة، يقبضون الرشاوى من شركات السكك الحديدية والإنتاج الغذائي والصناعي، مما أسهم في

⁽¹⁾ يقول هانتينغتون: في السياسة الأمريكية ظاهرة لافتة، وشائعة، إذ أن الوزير والمستشار قد يشمر بأنه مضطر إلى التغلب عن مركزه من أجل النهوض بأعباء عائلته راجع النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، مرجع سابق، ص 86.

تسريع عجلة النمو الاقتصادي الأمريكي، وكذلك نجد ما يشبه ذلك في فترة حكم كويتشيك في البرازيل حيث كانت نسبة عالية من التقدم الاقتصادي تتم بموازاة نسبة عالية من الفساد البرلماني⁽¹⁾، لكننا لا نستطيع أن نعتبر ذلك أكثر من (مؤشر) للضرورة، الأمر الذي يعني إعطاء صورة (واقعية) عن (البنية) الاقتصادية والسياسية التي ترافق العصرنة، حيث كما قد قلنا أن من طبيعة هذه البنية أنها مؤهلة بالأصل - للفساد، بل ومفتوحة عليه إلى أبعد حد، وهو ما يجعلنا نعتبر أن العصرنة هي المناخ الأبرز للمُهيئ لمزيد من الفساد.

لكننا نختلف مع هانتيفتون الذي يعتبر أن مجتمعاً غير فاسد نسبياً (مجتمع تقليدي)، قد يُرحب بقدر معين من الفساد، ويعتبره ممهداً يسهل الطريق إلى العصرنة (معتزلاً في الوقت نفسه بأن المجتمع الذي تفشى فيه الفساد، يكون غير قابل لأن يتحسن حاله بتفاهم الفساد)⁽²⁾، إذ أن ترحيب هذه المجتمعات بالفساد لا ينبع من إدراكها لضروراته، كما أن الفساد فيها لا يمارض في بعض تلك المجتمعات وليس في كلها، مع القيم السائدة التي لا تشجع على الالتزام بقيم ومعايير الأداء المؤسسي كما هو الحال في زامبيا وغانا وسيراليون وصقلية⁽³⁾؛ حيث تشجع القيم السائدة على تقديم الخدمات الاجتماعية لذوي القرى والعائلة، وتتمثل هذه الخدمات في التوظيف والبعثات العلمية وحتى وصولاً إلى مخالفة القانون⁽⁴⁾.

وتعتبر حالة صقلية نموذجاً واضحاً لدور القيم السائدة في دعم

(1) المرجع السابق ص 90.

(2) المرجع السابق.

(3) Stephen Riley. «The Land of Waving Palms: Political Economy, Corruption Inquisit and Political in Sierra Leone». London : France Pinter. 1983. p. 200-201. in Clark. op cit.

(4) Ronald Wraith. «plepotism». op. cit. p. 332.

الفساد وتحقيقه، حيث يكون الضرد شديد الارتباط بأسرته ويلتزم إعالتها الأمر الذي يستوجب معارضة كل القيم الجديدة التي تخالف قواعد التزامه العائلي وصولاً إلى حد ممارسة العنف. ولهذا فإن خدمة الأقارب من موقع السلطة أمر لا محيد عنه، وذلك على العكس مما هو الأمر عليه في الدول الأوروبية⁽¹⁾ والأمريكية التي تفككت فيها روابط الأسرة.

وعلى صعيد آخر فإن هذا الواقع لا يمكن تعميمه بمثل هذه الخطيئة، إذ أن الدول الإسلامية والعربية بشكل خاص، تعاني من فساد منتشر، تزامن - ربما بالصدفة - هذه المرة مع عملية العصرية، إلا أن القيم الاجتماعية التي تحث على الروابط الأسرية وتقف دافعاً وراء بعض مظاهر الفساد العائلي والمشائري والقبلي والديني والطائفي... والمحسوبية وتقديم الخدمات، لا تبرر هذا الفساد على صعيد الرشاوى، أو أن تكون الخدمات على حساب صحة المجتمع، لأن في الإسلام تحريماً واضحاً للرشوة، حيث يرفض اعتبارها مجرد هدية، الأمر الذي يخلق ضغطاً أخلاقياً وشخصياً على الفاسد، سواء من قيم المجتمع المبادئ أو من الأنا الأعلى، بما يجعل قضية حل مشكلة الفساد أكثر من مشكلة راهنة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، لأن الإيديولوجيا الأخلاقية تبقى هي الحكم، وهذا ما يفسر الارتكاس الحالي في بعض هذه الدول إلى الأصولية بكافة أشكالها وأنواعها، لأنها تجسيد معاكس للأخلاق المُنتهكة بالفساد، وفي أحسن الأحوال بديل عن الأوضاع السائدة لأنها لم تُجرب أو لم يسمح لها بالانكشاف من خلال فعل الممارسة بدلاً من الاكتفاء بالتظير، صحيح أن الضغط الأخلاقي لا يمنع الفساد، لكنه

⁽¹⁾Gerald Caidek and Naomi Caiden.«Public Administrative Corruption.Public» Administrative Carruption Review, Vol.37.no.3 (May-June1977).p.p.303-304..35-34 راجع إكرام بدر الدين ص

يقيم نفسه سيفاً مسلطاً على الدول والأفراد.

وفي الحقيقة، ربما قد يكون للعصرنة دور في توفير أحد عناصر مناخ الفساد في تلك الدول، إلا أن المشكلة الفعلية تكمن في نشوء النظام السياسي العربي على قواعد ما قبل قومية، وما قبل مفهوم الدولة بالمعنى المعاصر. وهو ما انعكس في بنية النظم نفسها التي غدت المحسوبة والوساطة فيها جزءاً من امتداد الظواهر ما قبل القومية في الدولة حديثة النشوء، كما أن الجذور ذاتها قد انعكست تصارعاً على السلطة السياسية وعلى دور ما، وهذا بدوره انعكس في المزيد من التمرکز باتجاه الأصول. إن المفارقة في الفساد السائد في الدول العربية تكمن في أن الفساد جزء من البنية لكن الإيديولوجية السائدة، تقف في وجهه، الأمر الذي يطرح حالة خاصة في ما يسمى (بالتوازن الحيوي الداخلي ذاتي الفعل) للبنية، فهي فاسدة بقدر ما هي تراعي ضرورة الفساد في البنية، وهي تحت سيف الأخلاق بقدر ما لم تستطع قيم البنى الفاسدة أن تكون قواعد ثابتة ومتعارفاً عليها كقواعد للسلوك.

ومهما كانت النتائج الإيجابية للفساد في سياق تحقيق العصرنة، فإننا نراها نتائج مترتبة بشكل بُعْدِي وليس قَبْلِي؛ بمعنى أننا نستطيع أن نلاحظ في كل حالة، مهما بلغت من السوء، الإيجابيات إذا أردنا ذلك، أو أن نقول: بأنه من غير المنطقي اعتبار الفساد دافعاً للعصرنة بقدر ما هو ملازم له بمعنى (الضرورة) التي تحكم البنية.

إذاً، تؤهل البنية السياسية المرافقة للعصرنة جميع الظروف المناسبة لارتفاع حدة الفساد، ويحاول البعض تبرير ذلك باعتبار أن الفساد يقوم بدور مشابه لدور اللوبيات (جماعات الضغط) في الدول المتقدمة، إلا أن غياب المأسسة السياسية عن الدول النامية، أو ضعفها، لا يجعلان التحليل دقيقاً. لأن الفساد هنا هو فساد فردي أو عصبوي وليس فاعلية مدربة لهدف ترتضيه مؤسسة أو حزب، من أجل المساعدة

على تجاوز معيقات العصرية.

هنا نأتي إلى إشكالية الأوهام الديمقراطية: فالأخيرة ليست حلاً عجائبيّاً لمشكلة الفساد باعتبارها مشكلة بنيوية، وعليه فإن الديمقراطية هي غياب إرث عميق لتلازم المؤسسات واتساع وحرية المشاركة، تقسح في المجال أمام المزيد من الفساد (كما هو حال روسيا ورومانيا) وهي الأخطر في حال تجذّر النماذج السياسية التي تحل فيها استبدادية دولة - الإكراه محل الدولة عموماً، أو التي يجعل فيها استبداد حاكم فاسد مكان الدولة ككل، كما هو حال هايتي في عهد (دوفالييه) والفلبين في عهد (ماركوس) وأوغندا في عهد (عبيدي أمين) وإفريقيا الوسطى في عهد (بوكاسا)⁽¹⁾، إذ أن أخطر أنواع الفساد وأكثره انعطافاً هو الفساد المُعلن لكبار المسؤولين كما هو حال المكسيك التي حُولت نسبة كبيرة من القروض الخارجية القادمة لها، إلى حسابات شخصية لكبار المسؤولين⁽²⁾ وكما هو حال الرئيس زياس في كوت ديفوار (1925-1921) الذي كانت زوجته تقوِّز بالجائزة الأولى لليانصيب في كل مرة. وهنا لا يتم التفريق بين المال العام والمصلحة الشخصية للحاكم، وعلينا أن ندرك أن هذا التفريق قد احتاج إلى زمن طويل في أوروبا وتحقق تدريجياً في المرحلة الحديثة من تاريخها، وهو ما لم يتحقق إلا مع العصرية.

ومن عناصر الضرورة في فعل الفساد، طبيعة المجتمع وبالتالي طبيعة المجتمع السياسي التي تأتي عن الطبيعة الأولى. ذلك أن المجتمعات الموزايقية لا يمكن إلا أن تنعكس في بنية المجتمع السياسي إذ أن طلب العدالة يستدعي التخلي في بعض الأحيان عن علمنة النظام السياسي لصالح تدخل خارجي للسلطة، يُقحم بعض التشكيلات

(1) Ropert Jackson and Carl Rosbery. «Personal Rule theory and Practice in Africa» Comparative Politics vol.16.no.4. (July)1984.pp431-434.

(2) جريدة السياسة الكويتية 1986/5/30.

الاجتماعية الموزايبكية (القبلية، العشائرية، الدينية..) في المجتمع السياسي، ويعطيها دوراً ما دفعاً لاحتمال أن تطيح الديمقراطية في نموذجها الانتخابي بهذا التوازن؛ ذلك أن الديمقراطية تُفهم بشكل سطحي على أنها انتخاب الكفاءات، إلا أن الوصول إلى هذا المستوى لا يكون متوافراً بالشكل اللازم دون تحقق تراكم طويل في مفهوم الوطنية، مما يجعل هذا الشعور ينقلب على مستوى الممارسة، إلى انتخاب التشكيلات الموزايبكية لمثلها وليس لمن تتواهر بهم - فعلاً - الكفاءات، الأمر الذي يدفع التشكيلات الأقلوية خارج دائرة الفعل السياسي؛ خصوصاً إذا كانت في دائرة انتخابية لتشكيلة موزايبكية أقوى.

وإذا كانت الديمقراطية هي حكم الأكثرية واحتواء الأقلية بالمعنى الوطني، فإن الديمقراطيات الساذجة والمقامة على أرضية مجتمعية مقسمة بعوامل ما قبل قومية ووطنية، سرعان ما تتحول إلى حكم الأكثريات الموزايبكية واستبعاد الأقليات الأخرى، فهي إذا ترسي كتلاً مجتمعية أثنية أو دينية أو طائفية.. على حساب كتل أخرى وبالتالي فإنها تركز الفعل ما قبل القومي والوطني بدلاً من أن ترتقي به.

ولهذا ويقدر ما تستدعي الاعتبارات الوطنية اشتراك جميع الفئات المجتمعية، فإن بعض الدول في مرحلة دولة-الإكراه، ورغم توافر النوايا الصادقة - أحياناً - للدفع باتجاه دولة القانون والمؤسسات، تجد نفسها أمام ضرورات إشراك خارجي مُقَحَّم للمجموعات الصغيرة، في وقت يبدو فيه لبعض هذه الدول أن التفاوضي عن بعض مظاهر الفساد لدى هؤلاء ولدى أقرانهم، (ميزة) من أجل ترسيخ الاستقرار السياسي ولو إلى حين. وفي بعض الأحيان يكون ذلك التفاوضي جزءاً من لعبة الميكانيكية التي تطالب الحاكم أن يمسك الأخطاء على القادة حتى لا يكونوا قادرين على تجاوزه أو الانقلاب على الاستقرار، وهذا ما عرفته تجارب مثل أوغندا وكينيا.

والحقيقة أن ثمن الاستقرار السياسي في مرحلة دولة - الإكراه ضالٍ جداً من حيث الفساد، ولكننا يجب أن نؤكد على أن الفساد جزء من أي نظام سياسي، وثمة مستويات نوعية للفساد يقدر تطور النظام نفسه، لكن دولة-القانون وبالتالي تفعيل المؤسسات تدريجياً، وحدها التي تستطيع أن تضع حداً لتفشيهِ ولتحولهِ إلى قاعدة. إننا يجب أن نعترف أن الجدل النُوساني بين حدي الفساد والمثل العليا هو من طبيعة الأشياء، فضرورة الفساد هي أطروحة تستدعي نقيضها في إطار الجدل؛ والنقيض هنا هو استقصاء الوجدان الأخلاقي بحثاً عن تحقق مطلق للقيم (وهو مطلب لا يمكن الحكم عليه بالتحقق فعلياً) ولكن الجدل هنا ليس جدلاً هيفيلياً أو ماركسياً، ينتهي بثالث مرفوع جديد، إنه جدل باشلار وهاميلان الذي يجعل التمايز بين الفساد والأخلاق الأطروحة والنقيض حقيقة جدلية وجودية لا تنتهي، إلا أن طموح الديمقراطية يسير دائماً باتجاه شد الحبل نحو الأخلاق بقدر ما يستطيع.

ومن خلال إدراك ضرورة الفساد والأخلاق في تعايشهما الصراعى، فإن على قوى المجتمع أن تختار بينهما، فيما على الإرث الديمقراطي أن يدفع تدريجياً نحو المزيد من تطويق الفساد، عن طريق القانون والمؤسسات الفاعلة، والرقابة الدائمة. وفي الحقيقة فإن مشكلة الفساد هي مشكلة (الأقصى) في الوعي النخبوي.

وهم وعظمية النظم الثاني للمجتمع المدني:

يعكس مصطلح المجتمع المدني، المستخدم في الوعي السياسي العربي السائد، لعبة المصطلحية وتلازمها مع لعبة القداسة. ففي وقت هزمت فيه التجارب السياسية لاعتبارات كثيرة، وخصوصاً التجارب السياسية خارج مشروع الدولة أو المعارضة لها، فإن مصطلح المجتمع المدني سرعان ما بدأ بالاندياح في أوساط المثقفين، باعتباره بديلاً عن العلاقة مع الدولة، ووسيلة لتسمية أخرى للديمقراطية. وهنا بالذات تبدى الوهم والعبث الفكري، إذ أن المصطلح بات يستخدم وكأنه بمثابة حزب سياسي ضمني، أو بمثابة مواجهة دائمة مع الدولة، أو بمثابة اختصار للعبة الديمقراطية.

ومما يعكس كم هي مفارقة عملية تأليه الديمقراطية وتقديس المجتمع المدني، أن النقد الأكثر بروزاً لفكرة المجتمع المدني قد جاء ممن هم خارج إلحاح الديمقراطية، بل ممن يتخذونها (لعبة) هي إطار وعي شمولي بارتباط هذه الفكرة بفكرة الدولة⁽¹⁾. أما أغلب الدراسات التي

(1) راجع بهذا الخصوص كتاب: المجتمع المدني دراسة نقدية، د.عزمي بشارة، مركز دراسات =

تجلدنا بإطلاقية المفاهيم الإيديولوجية: كالثورة، والديمقراطية، والمجتمع المدني والتحرر. فهي لا يمكن أن تندرج خارج مسألة يوتوبيا القداسة؛ فالأشياء التي لا تجرب، والتي تلجّ الفكرويات في المطالبة بها، هي التي يغلو الفكر في إبراز قيمتها⁽²⁾.

لقد انبرى المثقفون العرب إلى استخدام هذا المصطلح (أعني المجتمع المدني) مع غياب الأمل بالتجارب الحزبية بالديمقراطية معاً، فغالوا في إبرازه وكان لسان حالهم أنهم يستخدمونه «حصان طروادة» بهدف إزالة الدولة والائتاق بالديمقراطية، وهذا الفخ التهويمي سرعان ما عكس الضحالة الفكرية التي تقف وراء هذا الاستخدام؛ إذ أن هذا التصور قد أسقط حقيقة أن المجتمع المدني هو مجتمع على اتصال حقيقي بواقع الدولة وأنه وليد تمفصل الوحدة الاجتماعية والسياسية⁽³⁾ وبالتالي فهو الوجه الديمقراطي لعلاقة المجتمع بالدولة. ذلك أنه لم يقم - أبداً - في سيرورته التاريخية إلا باعتباره مفصلاً هي علاقة الدولة بالمجتمع. وليس بالمقابلة بين الدولة والمجتمع ولا باعتباره نتيجة «نضالات» دونكيشوتية بينهما.

ولعل في تجربة روسيا وأوروبا الشرقية ما يفيد في حسم المسألة هنا، إذ أن هذا (الائتاق) لواقع منتجات المجتمع المدني من أشباه مؤسسات غير متأصلة في التمفصل بين الدولة والمجتمع قد خلق ماها

الوحدة العربية، بيروت، 1998، حيث نتبنى عمق مفاهيم هذا الكتاب ونعتقد جازمين أن (مومية) بشار في هذا النقد تتأني من ثلاثة عوامل: عمقه الفلسفي، واندماجه في لعبة الديمقراطية، وإدراكه المبكر لعدم قداسة، لا الديمقراطية ولا المجتمع المدني، وهذا الثالث الفريد ربما لا يتمتع به ديمقراطيون.

⁽²⁾ وهذا ادعى أن تقسح الأنظمة السياسية التي أنجزت دولة - الإكراه، بهامش في اللعبة الديمقراطية وهي استقلالية المجتمع المدني بشكل يتطور نسبياً، حتى يجرب هذا المقدس.

⁽³⁾ عزمي بشار، المرجع السابق، ص 11.

سياسية ومجتمعية أطاحت بالدولة ولم تقم المجتمع المدني. وهنا لا بد من التنبيه إلى أن مخاطرة تحول المجتمع إلى (غول)، هي أخطر من استبداد الدول التوتاليتارية، لأن الإطاحة بالدولة لحساب وهم تحقق سريع للديمقراطية، وتأسيس أسرع للمجتمع المدني، سرعان ما أظهرت البنى المجتمعية الأكثر تخلفاً، وسرعان ما استدعت القوى ما قبل الحداثية، إذ أن أخطر ما في الأمر هنا أن الدولة والديمقراطية باعتبارهما من منتجات الحداثة السياسية، عندما تفنيا فإن الظرف الذي سيسود، ولو كان انتقالياً، سوف يبرز وإلى حد كبير القاع اللاحدائي، بل الأعماق فواتاً على المستوى الحضاري في المجتمع الأمر الذي يؤكد بأن «نزعة أمثلة المجتمع المدني في مقابل تقبيح الدولة، لا بد أن تصحو على مجتمع أكثر شراسة من الدولة»⁽¹⁾.

إن هنالك وهماً يتصور بأن المواجهة مع الدولة ستفضي آلياً إلى قيام المجتمع المدني، أو أن (كسر) الدولة سيؤدي إلى هذا المجتمع المنشود، وهو وهم ساذج للغاية لأن هذا المجتمع لا يقوم خارج العلاقة مع الدولة، لأن أصوله تكمن في العملية السياسية، أي في الدولة نفسها.

وهذا ما يعني أن استقلالية المجتمع المدني هي استقلالية نسبية لأن هنالك ضرباً من (الاعتماد المتبادل) بينهما تفرضه الطبيعة الوسيطية للمجتمع المدني بين الدولة وعموم المجتمع. بل إن الأمر يذهب بنا للتأكيد على أنه ما لم تتم الإجراءات النهائية لمسيادة الدولة. وهذا جزء من مهام دولة - الإكراه - فإن المجتمع المدني لا يمكن أن يقوم، بل إن قيامه سيكون تهديداً (لقيامه) الدولة نفسها، وليس عاملاً مساعداً لها أو قوياً على التوسط بينها وبين المجتمع.

⁽¹⁾ عزمي بشارة، المرجع السابق، ص 224.

إن من الأهمية بمكان التأكيد على أن هنالك خطراً يتمثل في تحول المجتمع المدني إلى مجتمع يخدم المصالح الخاصة ويقدم خدمات جليلة لطبقة بورجوازية غير أصيلة وغير متبلورة وغير فاعلة، الأمر الذي قد يجعله في ظل غياب إرث عميق للدولة، وتحديدًا لدولة الإكراه، وهي ظل تعادي دولة الإكراه وصولاً إلى تدمير الدولة نفسها، وعند عدم التدرج الجدي في العمل المؤسساتي للمجتمع المدني تحت ظل الدولة، نقول قد يجعله مادة صراع بين قوى المجتمع المدني نفسها وصولاً إلى استخدام مطية المجتمع المدني كأدوات لصراع عنف ما قبل قومي وما قبل اقتصاد السوق، على اعتبار أن المجتمع المدني نفسه مواكب اقتصاد السوق، إن لم نقل أنه وليد هذا الاقتصاد، فمشرط نمو المجتمع المدني نمواً صحيحاً هو نمو الدولة واتضاح تشكيلها الاقتصادي لأن ضعف الدولة يؤدي إلى ضعف المجتمع المدني.

إن أخطر ما يمكن أن يحدث هو أن ينمو الاقتصاد الطفيلي ويركب على حساب المجتمع المدني ويحوّله إلى تابع متغرب عن وظيفته الديمقراطية. الأمر الذي يعيّلنا إلى مجتمع لا مدني بل كولونيالي بالمعنى البشع للكلمة؛ أي بمعناها الارتكاسي. ويجب هنا أن نؤكد على أنه بدون طبقة وسطى لا يمكن لمجتمع مدني أن ينمو.

إن رفع بعض الشعارات التي سادت في الغرب لفترة قريبة مثل: «قليل من الدولة وكثير من المجتمع المدني»، ليس أكثر من امتداد واضح ليوتوبيا إلغاء الدولة أو القضاء عليها والاستعاضة عنها بديمقراطية صورية؛ والآن: مجتمع مدني أكثر صورية. ولقد أكدت التجارب المعاشة بشكل حثيث في الغرب أن ظهور القضايا الأمنية والبطالة والحركات العنصرية والمخاطر المختلفة على الأمر الإقليمي... سرعان ما أعاد النظر بمثل هذه الشعارات لمصالح الدولة القوية، صحيح أنها الدولة الليبرالية كأعلى درجة في سياق تطور الدولة ولكن دون التخلي عن عمق

مفهوم (الدولة) بعد ذاته. هذا في الغرب فكيف الأمر في دول العالم الثالث التي لم تستطع الدولة أن تتجزم مهامها من حيث السيادة والاقتصاد والأمن الإقليمي (وقد برعت في الأمن المحلي إلى حد كبير فاق المطلوب منها أحياناً) ٩ .

إن وهم تخيل المجتمع المدني كرافعة بديلة، على الطريقة الأسطورية، للدولة ولصعوبة تحقيق الديمقراطية، قد أفضى أحياناً إلى المطالبة بأن تكون قوى المجتمع المدني مستقلة عن الفصل السياسي أو حتى عن أية قوة سياسية بل ويطالب البعض بأن تقابل القوة السياسية القوة المدنية. وهذا مطب وقع فيه منظرون كانوا لتوهم ماركسيين؛ أي يدركون (نظرياً) أن أي تشكيل مجتمعي سوف يعبر في نهاية الأمر عن مصالح اقتصادية وسياسية، وكان المطلوب اليوم أن يحل المجتمع المدني مكان المدينة الفاضلة.

إن ما لا يدركه أغلب الذين يقدمون من خلال وعيهم عبر الأسطوري المجتمع المدني على الدولة، أن الديمقراطية هي أعلى درجات عمل الدولة السياسي؛ والمجتمع المدني هو الإكمال اللاحق لعدم قدرة الديمقراطية التمثيلية على اختراق ثانياً المجتمع؛ لأنها - كما رأينا - أقرب إلى أوليفارشية سياسية، عندئذ تأتي مؤسسات المجتمع المدني لتحقيق الديمقراطية (المباشرة) (وجهاً لوجه)، والأخيرة ليست شرطاً لقيامه المجتمع المدني أي هي أقصى تطور له. وعليه فإذا استعرنا واعتمدنا بنية بورور ذرفورد لتمثيل المادة من نواة الإلكترونيات فإن المادة المعاصرة (لسياسة) هي في نواة الدولة، والإلكترونيات في الديمقراطية، والإلكترونيات السطحية (التي تقوم بتفاعلات السلب والإيجاب) هي المجتمع المدني.

إن البدايات الأولى للتمايز بين المجتمع والدولة في أوروبا كانت على خلفية التباعد الذي أرساه انتهاء الحروب الدينية في أوروبا

الإقطاعية. ولكن هذا التمايز قد نشأ باعتبار أن تمايز الدولة قد جعل من الممكن حدوث تمايز في المجتمع حيث مع قدوم الملك فقد النبلاء طبيعتهم السياسية كطبقة وتحولوا إلى طبقة اجتماعية ذات امتيازات سياسية. الأمر الذي يؤكد أن تمايز الدولة شرط لتمايز المجتمع المدني. إن الأسئلة (القصوى) التي تطرحها دولة الإكراه هي التي تجيب عليها فاعليات المجتمع المدني، وعليه فإن الجدل يحكم هنا العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.

نعم إن الدولة التي تشكل الوجه الآخر في العملة مع المجتمع هي الدولة الليبرالية، لكن الوصول إلى تلك الدولة يمر بمسار طويل سمته العامة هي (الدولة). وهذا شرط أولي يجب إدراكه خصوصاً في الدول التي لم تصنع انتقالاتها بعد.

بمّاتة خاتمة:

إن الديمقراطية المطلوبة هي ديموقراطية عاقلة وليست ديموقراطية لا عقلانية مطلبية ساذجة وعليه فإن وعي سلبياتها هو المقدمة الأولى لتحقيقها. ولأن ليس ثمة من عاقل يرفض الديمقراطية. فإن ذروة ما يريده الكتاب هو الوعي بالسلب.

لقد بينّا هي ما سبق أن المطلوب ليس الانتقال إلى الديمقراطية على عواهنها إنما الانتقال من دولة - الإكراه إلى دولة القانون، فالمؤسسات، وهو البادئة الأكثر واقعية، لكن هذا لا يعني الذهاب إلى حدّ تغييب المظاهر الديمقراطية، باعتبارها ضرورة لترسيخ التجربة بالممارسة؛ ذلك أن تعلّم السباحة يقتضي الخوض في الماء، ونحن لا نفصل فصلاً تعسفياً بين المراحل الثلاث. والأهم من هذا وذلك التأكيد على أن الدولة تهمّنا، والمحافظة عليها رصيد سياسي كبير لنا ويجب

عدم التفريط فيه، والأهم عدم استمرار دولة - الإكراه عندما تستنفذ أغراضها، لأنها إن استمرت ستقضم الدولة، وستقلب على المشروع برمته. ولهذا فإذا كانت هذه الدولة بمرحلتها الإكراهية قد استنفذت أغراضها فإن عليها أن تؤهل جميع الإمكانيات كي تحدث الانتقال المطلوب إلى دولة القانون، وهو انتقال يضمن بقاء الدولة واستمراريتها.

من دولة - الإكراه إلى الديمقراطية

ملحق

ملحق

فكرة التمثيل

محاولة في توصيف أزمة اللحد السياسي للمثقفين العرب

يعتبر المثقفون العرب، وفي ظل هواجسهم التأميرية^(١)، أن مجرد الاقتراب من حقهم في نقد السلطات، هو بمثابة محاولة لؤاد (الحقيقة؛ على اعتبار أن الوهم يُقنعهم أنهم يمتلكون تلك الحقيقة^(٢)) وأن ثمة مؤامرة تقودها السلطة السياسية؛ أية سلطة سياسية بل ومطلق سلطة، من أجل إبعاد صوتهم عن الوصول إلى حقل السياسة، وهي الحقيقة أن هاجس المثقفين؛ والذي يتحوّل إلى هجاس مرضي، يكمن وراء الرغبة العارمة في البحث عن دور في العملية السياسية. وهو الدور الذي عزّز بسبب القطيعة بين الثقافة والسياسة والتي ساهمت بها الماركسية مساهمة أساسية وأضافت إليها نزعة الرفض المتأصلة في الوعي السياسي العربي الكثير من قوى الدفع والاستمرارية، فضلاً عن شيوع العقلية التأميرية التي باتت تنظر إلى كل سلطة باعتبارها خطراً على (الطهرانية الثقافية^(٣))، هذا إذا لم يذهب أولئك إلى حد تجريم السلطة السياسية بالعمالة النظرية أو العملية؛ المباشرة أو الموضوعية، لسلطة أعلى تكمن فيها وراء البحار؛ هناك في المتروبول أو في الغرب (باعتبار

أن مصطلح الغرب هو هي الثقافة السياسية المعاصرة تعبير عن واقع منسجم؛ أقله في مواجهة الغرب).

والحقيقة أننا نفاجأ بأن التجربة الثقافية السياسية في مختلف توجهاتها النقدية تُمارس أبشع درجات الجهل بأصول النقد من حيث هو بناء على البناء، وبالتالي فهو أداة محايدة ومزامنة للواقع وهي بطبيعة الأحوال أداة اقتراب. الأمر الذي يجعل جُلَّ النقد السياسي السائد أشبه بانقلاب ذاتي على المصطلح فلا هو معاين ولا هو مزامن ولا هو بيني ولا هو يقترب؟! بل إن الماركسية التي جاءت التيارات المختلفة لتتبنى فيها فكرة العقل النقدي كانت تركز إلى محورين أولهما التحليل الملموس لواقع ملموس والثاني ارتكازها إلى فلسفة هيغل مدعية أنها قلبتها رأساً على قدم.

وفي الحالتين لانشهد في النقد السياسي السائد تنبياً لتحليل الواقع الملموس ولا نشهد أيضاً أي محاولة جدية للاستفادة من إرث هيغل في عقلية النقد، وهذا ما سوف نوجه له نقدنا الحالي.

غياب الإرث الهيفلي:

ما يجهله الوعي النقدي العربي لا يكمن في هيغل وحده بل يمتد إلى ثنائي قبله هو مونتسكيو وهردر، حيث استخدم الأخير مفهوماً جديداً للتاريخ يتمثل بروح العصر؛ وهو مفهوم تجد له أثراً عند ابن خلدون وروسو أيضاً في تعبير «طبيعة الأشياء»، حيث ذهب إلى أنه لكي تطيعنا الطبيعة يجب أن نطيعها، وانطلاقاً منه تفرّع مفهوم روح العصر والإيديولوجية كروية كونية.

فقد ربط مونتسكيو بين النظام السياسي والمحيط الجغرافي الذي نشأ في كنفه وبين السمات التي يحملها شعبه، وانطلق هردر، مما

سبق، ليمكس عقلانية ممتدة هي الفلسفة الألمانية، حيث رأى أنه من الحماسة اقتلاع سمة من أرضها وزمنها وبالتالي فهمة الباحث (وبالتالي الناقد) أن يضع كلاً في محله، وإلا فإنه لن يرى إلا صورة مشوهة ومن منظور أوروبي. وبالتالي لا بد للناقد أن ينتقل إلى وسط الثقافة عوضاً عن أن يترجمها إلى منطق زمانه. ولعل هذا ما جعل نيتشه يقول بعد ذلك: «إن التاريخ المكتوب يقتل التاريخ المُعاش». وهنا لم تعد الحقيقة هي العقل إنما هي التاريخ.

وقد اعتمد هيجل على ما سبق لينقد فلسفة عصر الأنوار إذ أن دعوة هذه الفلسفة -برأيه- إلى العقل كانت ضرورية إلا أن العقل وفقاً لمفهومها كان مجرداً وفارغاً من المضمون، فهو صحيح مادام مجرداً وفارغاً⁽¹⁾ إذا ما حولنا تطبيقه على الواقع. لأن المجرّد لا يُعطي مقياساً للتعامل مع الواقع⁽²⁾. وهنا ينشأ - حسب هيجل - إرهاب يتمثل بارتطام العقل المجرّد بالواقع الملموس. وعليه فكما أن النقد لا يتشخص في تنظيم ملموس دائم، فإن الفكر النقدي لا يستطيع أن يفهم الماضي، ولا بد من تجاوز الموقف النقدي هي البحث التاريخي⁽³⁾.

ويجب أن نؤكد هنا على أن ماركس لم يكن بعيداً عن الارتباط الهيجلي بفكرة روح التاريخ، إذ أن هذه الروح تغدو لديه البحث في المعطيات، وبالتالي العلاقات، المادية لكل مرحلة تاريخية (علاقات الإنتاج في تلك المرحلة). وإذا كانت التسمية قد غدت أكثر إرهابية؛ عندما نعت نفسها بالعلمية ونعت غيرها بالمثالية. إلا أن الحقيقة التي لا مناص اليوم من مواجهتها أن كلاهما أراد أن يدرس الواقع من الداخل، فهيجل رآه في الروح وماركس رآه في الإنتاج بل بالاقتصاد. ولكن المهم في الأمر أن

(1) المروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1980، ص: 56.

(2) راجع: هيجل، مختارات، الجزء الثاني، ترجمة الياس مرقص، دار الطليعة، بيروت 1978.

(3) المروي، مرجع سابق، ص: 57.

هيفل ومن قبله هردر، يدين لهما الفكر الإنساني بفكرة محايدة الواقع وضرورة عدم إسقاط الفكر الذي نحمل على واقع آخر، فيما يدين الفكر الإنساني نفسه إلى ماركس الذي نادى بفكرة «التحليل الملموس لواقع ملموس» لكن إرهاب ماركس، ومن بعده الماركسيين، أنه افترض أن صفة العلمية تجعل من حقه أن يُمارس ما رفضه هردر من محاكمة الواقع القديم بلغة الواقع الحالي، فلو اكتفى ماركس بالقبول بالتحليل الملموس لواقع ملموس باعتباره قراءة باردة للواقع وصفيًا وتحليليًا واكتشاف «روحه أو معطياته، لا فرق» دون المصادرة عليها سلفاً بأنها تكمن في علاقات الإنتاج، لقبّلنا بذلك باعتباره جزءاً من سياق واقعي للنقد يبدأ بالوصف وينتهي بالتقييم ولكن دائماً انطلاقاً من إمكانات ذلك الواقع وليس مما نطلبه نحن منه.

ولعل في فكرة ماكس فيبر حول «النموذج الذهني النظري المثالي» ما يخدم ويُقارب الفكرة التي ننزع إلى التركيز عليها هنا، وتتمثل بعدم هائلة ربط الذهنيات بالقاعدة المادية وعدم إمكانية أن ندرس التاريخ أو الواقع؛ أي واقع بما فيه الواقع السياسي، من خلال مسبق ذهني يعتبر أن الحقيقة هي في مملكة تحليله.

لقد أصبر الفكر النقدي العربي على محاكمة السلطة السياسية، بل ومحاكمة المعارضة أو حتى النظراء في الاختلاف السياسي، انطلاقاً من مسبق ذهني يتخيّل أنه الواقع وأنه الحقيقة. وفي الوقت الذي باعدت فيه السلطة السياسية بينها وبين مفهوم الثورة وبينها وبين المحاولات الفاشلة لتجسيد هذه الإيديولوجيا، مكثفة في الواقع الفعلي بالبراغماتية والمكيافيلية وبعض التواشيع الإيديولوجية، والاكتفاء بادعاء التجسيد الفعلي لهذه الإيديولوجية من الزاوية التعبوية، فقد غدا التفارق بين المثقف والسلطة حقيقة فعلية، أضافت له السلطة حق

الاستثثار بالمعطيات الواقعية فيما انبرى المثقف ليحاكم السلطة بدون معطيات.

في هذا الإطار نطرح فكرة التمثّل باعتبارها أقرب إلى هردر لكننا نُميّزها بوضع تفاصيل:

فكرة التمثّل:

قد لا يكون المصطلح مستعملاً وفقاً لما نرومه منه، لكننا لا بد أن نقارب المصطلح بجذور تطرح نفسها علينا فالتمثّل بالإنكليزية والفرنسية هو (REPRESENTATION) وهو ما يعني إعادة الحضور؛ مما يعني تجسيد الواقع ماضياً أو غائباً في الحاضر، وهو ما يمكن أن نلمح نذراً تصبو إليه لدى الإغريق أو عند الفارابي، لكن الموضوع يأخذ بعده الأمثل علمياً في دارات الرنين الكهربائي أو في نظرية الهوائي عندما يتمثّل الهوائي الإشارة الكهرو مغناطيسية فيستجيب لها ويحقق حضورها الكهربائي.

وكي لانفرق في الاستدعاء المقارن، فإننا نقول إن التمثّل يعني إدخال الآخر (وليكن النظام السياسي) في بنيتنا إدخال التفهّم؛ إذ أن حقل المياسة، وعلم الاجتماع... لا يمتان بصلة إلى (التفسير السببي، كما الفيزياء، باعتباره إعادة توليد ذهنية للظاهرة الواقعية شرحاً يفسر حادثة بعينها، إنما يتصلان بشكل مباشر بمصطلح (الفهم) الذي يرتبط بالسلوك البشري، وهو أقل خضوعاً للربط السببي أو التوهميّ.

وهذا يعني أن التمثّل حضور المادة المنقودة حضور الوجود المحايث مكاناً والمزامن زماناً. وبدونه لا يمكن تقييم الظاهرة المنقودة وتفسير واقعها ونقد أخطاء هذا الواقع.

وفي حالتنا هذه، يجب المرء كيف يُمارس نقد نُقادنا بدون تمثّل أي بدون إدراج الواقع السياسي في وعينا الحاضر زماناً ومكاناً ومعطيات. فالمعطيات بيد السلطة وحدها، فلا أرقام واقعية لدى المثقف ولا توافر لأي معرفة واقعية بحجم الإمكانيات ما يحيط العمل السياسي حتى يمكن تمثّله ونقده. وعليه فأغلب النقد الذي عرفته التجربة المثقفانية لا يتعدّى الرغويات المُحلّقة أو البيوريتانية المُغرقة في المطالبة بالأقصى أو مجرد تحليلات نظرية لا يستطيع المنقود إزائها إلا الرثاء لمقدمها.

صحيح أن السلطة السياسية العربية تتحمل جزءاً من المسؤولية إزاء غياب المعطيات عن المثقف نظراً لاستثارتها بالمعلومات، وعسفها، إلا أن المثقف لم يفسح في المجال، في عصر الثورات والإيديولوجيات، لمحاولة التعلّل، في ظل غياب النوايا الحسنة والتقدير الإيجابي لفعل الدولة، إضافة إلى أن أغلب المثقفين كانوا يتقمّصون البعد الأفلاطوني والفارابي في وزن المفكرين ودورهم في العمل السياسي الأمر الذي دفع بالمثقف إلى التوهم بأنه يحمل الحقيقة وأن كل من يمارس السياسة ليس أكثر من ممارس من الدرجة الأولى يجب أن يفسح في المجال أمام من يُقيّمون في الدرجة الأولى (أعني المثقفين)، وهذا ما يُفسّر أيضاً كيف أن الأجواء السائدة بين المثقفين هي أجواء (نمّ) اجتماعي وثقافي فهم لا يرفضون السلطة ورجالها بحسب بل يرفضون بعضهم البعض وبهذا يغدو النقد إلغاءً، حتى أننا نميل للحكم سلفاً بأن المثقفين، لو أتيح لهم أن يكونوا في سُدّة السلطة لكانوا - ربما - أكثر سلطوية وتسلّطاً ممن يتهمونهم بأنهم من الدرجة الأولى. ودليلنا على ذلك أن أكثر السياسيين إلغاءً سلفاً للآخرين هم أولئك الإيديولوجيون الذين وصلوا عبر أحزاب إيديولوجية وعقائدية إلى الحكم؛ إذ أن مرض «الدرجة الأولى» والامتلاك المطلق للحقيقة لم يتجاوزهم، ربما إلا بعد مرور زمن طويل

على اندراجهم بالعمل السياسي وابتعادهم عن الإيديولوجية وانغماسهم بالبراغماتية. كما نسوق مثلاً آخر وهو أن جميع الأحزاب السياسية، الإيديولوجية ذات الطابع النخبوي المثقفاتي كالميسارية والشيوعية، خارج السلطة، لم تحل خلافاتها الفكرية الداخلية إلا عبر الانشقاقات ذات البعد الفردي. وهذا ليس بسبب مرض غياب العمق الديموقراطي لديها كما تم التطير له طويلاً فحسب، بل بسبب آفة هي آفة النقد بلا تمثيل بل بأسلوب مثقفي «الدرجة الأولى».

نعم تحتاج التجربة السياسية إلى النقد ولكن تجاربنا في النقد كانت نواحاً بلا صدى، ولثمنه كان الافتراق بين السلطة والمثقف.

وبينما كانت العملية السياسية تسير على سكة الواقع كان النقد المياسي المريي يسير على سكة أقل ما يمكن القول عنها أنها سكة (النق)، وهي في النتيجة النهائية ليست فقط، بلا فائدة بل مخرّبة. وخلاصة القول أن نقداً بلا تمثيل هو عملياً ليس أكثر من ... نق!!

حوار مع المؤلف

حوار مع المؤلف

أجرته جريدة المحرر نيوز(باريس) يوضح فيه رأيه حول الدولة وتحولاتها.

« في مقال لك، عبرت عن اتجاهك نحو «المصالحة التاريخية بين السلطة السياسية والثقف» ألا ترسخ هذه المصالحة مبدأ التكيف على حساب مبدأ النقد والاختلاف، على اعتبار أن السلطة السياسية متغيرة ومتحولة، أما الثقف فإنه على النقيض نسبياً؟

لا ترسخ دعوتي للمصالحة بين السلطة والثقف مبدأ التكيف على حساب مبدأ النقد والاختلاف، لكنها ترسخ مبدأ التكيف لصالح نقد فعال واختلاف ليس لمجرد الاختلاف أو للتمايز بالخلف؛ فالسلطة السياسية، لا تحتاج دائماً إلى أبواق، إنما تحتاج إلى ما يسمى «بالوحدة الوطنية» والثقف - ولسوء الحظ - بنى موقفه من السلطة السياسية على وهم يعتقد أن النقد هو وظيفته، لكنه نسي في غمار الإحساس الطفولة بالذات ومعاركه المشروعة وغير المشروعة مع السلطة السياسية أن النقد هو بناء على البناء؛ بمعنى تثمير الإيجابي والبحث الواقعي على حلول للسلبيات. إلا أن الثقف العربي غاص طويلاً بالانتقاد، ب دلاً من النقد، وتوهم أن وظيفته هي وظيفة الناقد بمعنى المنتقد الذي لا يرى السلبيات وبالتالي فإن وظيفته: معارضا (بالضرورة)؟! وهذا خطأ أدى

إلى غياب فعالية المثقف لأنه استعدى عليه السلطة السياسية وأصبح بلا فعالية لأنه غدا مجرد منتقد لا أكثر. والمطلوب، وفق ما قلته سابقاً، أن يتكيف المثقف ليكون فاعلاً. فأنا على قناعة بأن لا فاعلية خارج «العقل السياسي للدولة»، وهذا يعني أن يمارس المثقف النقد بمسؤولية عبر المصالحة التاريخية لأنني أعتبر بأن الوهم الماركسي بدور المثقف الثوري والمنطق الثوري، وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات تدغدغ مشاعرنا كمنقذين، إلا أنها لا تنتج على صعيد الواقع شيئاً اللهم إلا مشاعر طفلية ومراقة بالذات المنفلتة من عقالها على حساب الموضوع وهذا ليس فعلاً سياسياً ولا ثقافياً إنه مجرد فعل نفسي مرضي.

« في تقسيمك للمثقف في نماذج، تحدثت عن مثقف سلطة «عضوي» وبغالي» «وأصحاب الحلول السحرية العجائبية» و«النموذج الهجين» وكما وصفتها: نموذج افرزته تجربة صدم قدرة المثقفين على ولوج ملكوت الزمان والمكان السياسيين أو مغادرة الحلم الأقصى والأدلة. فأني مثقف إذا تريد مصالحة مع المثقف؟

مثقف السلطة مندمج ومتصالح وانتهازي في بعض الأحيان. وهذا لا بد من المصالحة معه داخلياً أي بين المثقفين أنفسهم، باعتباره طرفاً في معادلة الثقافة وباعتباره موجوداً. وديمقراطية الثقافة تستدعي أن نعترف بالآخر. أما المثقفون الداعون إلى الحلول السحرية والعجائبية (وهم جل المثقفين العرب) فهؤلاء هم الذين يجب إعادة (طبخهم) من جديد بحيث يتخلون عن الأوهام المفرطة ويحاولون أن يفهموا السياسة التي لم يفهموها قط، إلا باعتبارها مجرد أحلام أيديولوجية وبيوريتانية (طهرانية)، فيما يجب على السلطة السياسية العربية أن تزأجهم بواقعيتهم وتأخذ منهم مورثة الحلم والنزوع نحو الأقصى. وهذه عملية في غاية الصعوبة ستصطدم، منذ البداية، بتوجس المثقفين وعنجهية بعض رموز السلطة الذين لن يروا فائدة من

هذه المصالحة طالما أنهم أقوياء.. والمتقنون ضعفاء على مستوى الفعل، وهذا ما يستدعي وجود طرفين في معادلة السلطة والثقف يكونان قادرين على امتصاص «الصدمة الأولى»، لأن مشروعاً كبيراً كهذا يحتاج إلى عقلاء وطويلي النفس وذوي القدرة على الاستيعاب من الطرفين معاً. أما النموذج الهجين الذي يدعي المعارضة بينه وبين زملائه وطلابه خصوصاً، فهو نموذج شائع جداً لدى دكاترة الجامعات بينما يتعيش على أبواب السلطة السياسية ويستفيد من امتيازاتها بالعلاقات الشخصية محققاً مقولة الحصول على «شرف المعارضة ومفانم السلطة» وهو نموذج ما فتئ ينتشر في أوساط الماركسيين بشكل خاص الذين انهارت التجربة النظرية أمامهم فإذا بهم يسعون إلى الخلاص الفردي بطريقة يظنون أنها متذكية بحيث يحفظون ماء وجههم (الثقافي) ويتصورون أنهم يضحكون على السلطة. وفي الحقيقة، فإن السلطة السياسية إما تتخذ بهم أو أنها تبادلهم للعب بلعب آخر، هو ضرب من استيعابهم بمعنى من المعاني. ودعوتي إلى «المصالحة التاريخية» هي تجاوز حالة (اللعب) هذه، والبعد بمشاركة (ما) في بناء الأوطان بدلاً من مناصبة الأعداء وافتعالهم بطريقة دونكيشوتية ومكلفة للسلطة والثقف على حساب الوحدة الوطنية. إن جميع المثقفين يجب أن يصالحوا السلطة ويتصالحوا قبل ذلك، مع أنفسهم، ومع بعضهم البعض.

«كذلك تعتبر أن السلطة تفسد في الحلم.. وفي مكان آخر تريد إعادة الاعتبار للميكافيلية السياسية. ألا يبدو الجمع بين «الحلم» وبين «ميكافيلي» مستحيلاً؟»

لا عمل سياسياً من دون ضروب من الميكافيلية هذه حقيقة واقعة أصفها، وتقرض نفسها على الجميع لكنني، إذ أدعو إلى تزواج السلطة مع الحلم، فهذا من أجل ألا تتحول الميكافيلية إلى ذرائعية سلطوية

متسلطة إلى أبعد حد وعلى حساب كل قيمة جميلة؛ إنها محاولة لتطعيم السلطة بالجمال والأخلاق والتخفيف من غلواء «الواحدية الاختزالية» للميكافيلية؛ إنها محاولة توفيق؛ فبدلاً من النوسان بين رعى النظريات البيوريتانية والأخلاقية في السياسة، والتي لم تتحقق ولن تتحقق، وسندان الفعل البراغماتي الميكافيلي المحض، فإنني أدعو إلى تطعيم الطرفين وتهجينهما، وهذا ليس مستحيلاً. إنها دعوة إلى منظومة سياسية أخلاقية جديدة تمارس الفعل السياسي البراغماتي وتبقي على ضروب من الحلم الإيديولوجي والأخلاقي؛ ذلك أن الخطورة، كل الخطورة، هي في مرحلة انهيار الإيديولوجيات، عندئذ ستقلب السياسة إلى اللعب في حقل الميكافيلية المحض بدلاً من أن تجمع الأمل والعمل.

♦ يشهر القارئ ببراهماتية واضحة وتبسيط ما في دراساتك. هل تمتلك تفاناً منهجياً معيناً؟

عندما أتحدث عن السياسة لا بد أن أتحدث بواقعية؛ والواقعية تستدعي البراهماتية باعتبارها منهج العمل السياسي. فإذا كنت تريد أنني أتعامل بالمنهج البراهماتي فهو منهج إرغامي في العمل السياسي ولا وجود لعمل سياسي خارج هذا المنهج أو من دونه بالأحرى.

♦ أيضاً نرى أن الميكافيلية هي جوهر الأداء السلطوي تاريخياً. بمعنى أن لكل سلطة غاياتها أن تبرر وسائلها فما هو البديل النسبي من موت الإيديولوجيا وولادة الميكافيلية في دراساتك. أي هل تطرح الميكافيلية كمشروع بديل للتغيير؟

الميكافيلية لم تولد في دراستي. وكل ما فعلت هو أنني وصفت الواقع، واقع الممارسة السياسية. وبالتالي فإن الميكافيلية لا يمكن أن تكون مشروعاً بديلاً للتغيير، لأنها جزء من الممارسة السياسية، وجزء لا يتجزأ

أيضاً منها. وعليه، فإن فكرة المشاريع البديلة هي فكرة ضرورية. نعم لمئات الإيديولوجيات أو هي تحتضر ولكن هذا لا يعني أن هنالك عملاً سياسياً بلا أيديولوجيا. إذ، إن كل منظومة سياسية تمييزية هي ضرب من أيديولوجيا، ذلك أن الحاجات السياسية لدول العالم الثالث محكومة بضروب من التعبئة وبالتالي بضروب من الإيديولوجيات. صحيح أن الإيديولوجيات الكبرى قد سقطت وأصبح من المستحيل القبول بالمبدأ الذي يقول: «لواقع خطأ والنظرية صحيحة». وعليه، فإن مشاريع التغيير يجب أن تتطرق من أسس جديدة ولهذا فإنني أدعو - ليس فقط إلى خطاب عربي معاصر ومختلف - إنما إلى إعادة تشكيل البنى السياسية السائدة وخصوصاً بنى الأحزاب إذ أن خطابها الإيديولوجي قد يستدعي في بعض الأحيان تغييرها كلياً. وهذا لا يعني أنني لا أقبل ولا أرى مبرراً للإصلاحات الحزبية، إنما يعني أننا يجب أن نتوقع بأن الثمن لن يكون بخساً لعملية التلاؤم مع الواقع ولعملية التغيير التي سوف تحدث شيئاً أم آيئنا. وبالتالي، فإن عنصر التغيير سيكون مرتبطاً إلى أبعد حد بضرب من الثقافة بين نمطين مختلفين تماماً وهما: «نمط الإيديولوجيات الثورية» و«نمط الإيديولوجيات السياسية» لمراحل الاستقرار السياسي؛ الأمر الذي سيفير - ليس فقط بنى الأحزاب السياسية - إنما سيستدعي تغيير كوادرها لأنه من الصعب - كما أتوقع - أن ينتقل المرء بسهولة من عقلية التثوير المنغلقة من عقائدها إلى عقلية الاستقرار والتكيف الفاعل مع المتغيرات العالمية؛ إذ أن السياسة ليست فقط مجرد خيار محلي إنما هي تضاعف اضطرابي وحتمي مع واقع العالم.

♦ كيف ترى دور «الثقافة» في مرحلة التطابق مع مشروع «السلطة»؟

لا مجال للحديث عن تطابق مع مشروع السلطة. أنا أ طرح عملية

تتأمل بين العقل النقدي للمثقف ودواعي السلطة السياسية للاستقرار. وهنا ستكون الثقافة جزءاً من عملية البناء بدلاً من أن تبقى دائماً في موقع الهدم المستمر، أو وهم الهدم الذي لن يحدث في الواقع، وإنما يبقى دائماً محلقاً على المستوى النظري. وهنا لا يجب التسرع بالتصور أن دور الثقافة سيكون التبرير وإنما قد يكون التفسير باعتباره مقدمة للدور فاعلاً للثقافات، من أجل ما يمكن تسميته هنا (التجاوز). في الواقع يجب أن نتخلص من وهم الثقافة الانتقادية المعتمدة على نظريات براقة تسمى (ثقافة نقدية). المطلوب من الثقافة في مرحلة المصالحة التاريخية مع السلطة السياسية العربية أن تهنئ وأن تزيد من شعور المواطن للمثقف وفعله بإدراجها - أي الثقافة - في فعل هذه المواطنة وليس بالاكتماء بمجرد موقف نظري. نعم! يجب الذهاب مباشرة إلى الواقع، بدلاً من الاكتفاء بتخليه أو بوهم نقده. نعم! يجب أن تبقى الثقافة مسافة بينها وبين السلطة، ولكن هذه المسافة لا يجب أن توغل كثيراً في الاعتماد أو في العداء. أنا دائماً مع المواقف المعتدلة فلا يجب أن تتحول الثقافة إلى بوق، كما لا يجب أن تتحول إلى موقف معاد، إنما، دائماً، يجب أن يكون هناك توازن (ما) في هذه المعادلة.

❖ وفي اتجاه آخر: التجربة الخاطلة هل تمنى نظرية خاطلة؟

نعم، في كثير من الأحيان. لأن النظرية غالباً ما تصدر لا عن قراءة فعلية للواقع، بقدر ما هي قراءة رغبوية له. كما أنني يجب أن أؤكد، هنا - كإبستمولوجي - تحذيراً شديد اللهجة من عملية «أسطورة» النظرية من خلال ربطها بمفاهيم نعتية ووصفية كالقول «بالعلمية» إذ أن هذا النعت يحاول أن يضفي ضرباً من القداسة على النظرية ليجعل منها أسطورة خلاص أو ديناً جديداً. ليس ثمة شيء حتمي في أي نظرية، الحتمي هو ما قد حدث فعلاً.. وليس ما سوف يحدث.. وأنا

أسخر دائماً من التوهم الذي يصيب البعض عندما يتحدثون عن علوم إنسانية متخيلين أنها «قانونية» أو «ناموسية» كالعلوم الفيزيائية. وأنا هنا أؤكد بإصرار على أن ليس ثمة إمكانية لأي علم من العلوم الإنسانية على تشييد رؤية دقيقة كل الدقة عن الواقع أو عن مستقبلية صارمة ودقيقة، إنها لا تستطيع إلا أن تقدم إلّا «صورة ما» وبالتالي، فإن وهم النظرية يجب أن يتراجع إلى حد كبير لدى المثقفين ويجب عندئذ إما أن تتمرّض النظريات إلى نقد شديد لتجاوز مثالب سكونيتها، وبعدها عن المتغير من الواقع، أو أن تتسّف كلياً. هنا يجب أن أؤكد أن كل تجربة نظرية مفهومية إنما تعبث في حقل «المجردات» وليس في حقل الواقع؛ فليس المفهوم هو الواقع وليس الواقع هو المفهوم، والفكر هو الحركة النواسانية بين الواقع والمفهوم. فإذا فشلت التجربة، فإن الانحياز قد كان بالتأكيد مغالياً لصالح النظرية أي لصالح المفهوم وعلى حساب الواقع. إنني أتمسك بمقولة أرددها دائماً: «حذار من تهنئ الإيديولوجيات لأنها قد تعيش معنا العمر كله وليس ثمة شيء في الكون كله على المستوى الفكري يستحق أن يصاحبنا العمر كله».

❖ وفي السياق نفسه: هل تظن بأن الفكر التغييري قد عبر عن نفسه جلياً في العالم العربي أم أنه كان يطل على الناس وي طرح مشروعه من أضيق النوازل بسبب قوة الدولة العربية؟

مصيبتنا هي الفكر التغييري قد عبر عن نفسه، أحياناً من خلال الدولة. وهنا قد وقع في مفارقة. إذ أن فكرة الثورة تتناقض تناقضاً عنيفاً مع واقع الدولة؛ الثورة لا تتوقف عند حد وهي مستمرة على واقع التغير فإنها محكومة بواقع الاستقرار الذي يتناقض إلى حد القطيعة مع التغير، أحياناً ولهذا فإننا على قناعة كبيرة بأن الفكر التغييري العربي بوضعيته الثورية المنفلتة من عقالها في مواجهة الدولة عموماً قد

ساهم «مشكوراً» في تقوية الدولة العربية لأنه بقدر ما كان مضاداً للدولة بقدر ما استوجب على الدولة أن تقوي ذاتها. أما ما نراه اليوم من التناحر بين قوة الدولة وضعف المثقف وعجز النظريات الثورية التفسيرية، فهذا لاحق على المسألة، وهو أمر طبيعي أيضاً، أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا. لأن الدولة يجب أن تكون قوية وإلا فلا معنى لوجودها ولا هائدة هذه مسألة يجب تجاوزها اليوم من خلال تقوية المثقف. أعلم أن المسألة في غاية الصعوبة ولا يمكن أن تحل بتبسيط زائد، وأعلم أن السلطة السياسية فيها من يرفض المصالحة وأن المثقف يفلو في موقفه النقدي من الدولة إلى حالة من الدونكيشوتية الذاتية فيتخيل كأن العالم متوقف عنده، وهو حذر دائماً من الدولة ومتوجس منها ويميش هجاس بعدها التأمري، لكن عمقاً من الطرفين أو من بعض من الطرفين يمكن أن يساعد على عملية التجاوز. وهذا ضروري كي لا نخسر الدولة ولا يتحطل المثقف.

«قولك «الوحدة بأي ثمن» إلا يخاف من تحولها إلى مقولة استبدادية
استبدادية مثلها مثل أي «فردوس» ساهم ببناء المسجون ونفس الآخر وإنكار
الاختلاف»

أنا لم أقل بالوحدة بأي ثمن بالمعنى الذي يتم طرحه في السؤال! هانا أقول بضرورة الوحدة ولو كان الثمن ميكيا فيلياً. ويجب ألا نصاب دائماً بهذا «الهوس» الإنساني الذي يخشى من المقولات الاستبدادية! إذ أن «الإكراه» هو جزء من الفعل التاريخي للعمل السياسي وأذكر هنا بمقولة مهمة لسيمون دويوفوار تقول فيها: «من المخافة معارضة عمل محرر بالقول بأنه يعني الجريمة والاستبداد، لأنه من دون جريمة واستبداد لا يمكن تحرير الإنسان، إننا لا نستطيع أن نتجنب ذلك الديالكتيك الذي يذهب من الحرية إلى الحرية عن طريق الديكتاتورية

والاستبداد». وهذا سيستفز المشاعر الإنسانية الرقيقة للمثقف وللمواطن العادي، لكنني يجب أن «أخرج رأسي من الواقع لا أن أخرج الواقع من رأسي» فلو دفعت سوريا، مثلاً، ثمناً غالياً للوحدة مع مصر في لحظة الانفصال لكان التاريخ أفضل، أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا! لكن رقة عبد الناصر لتدفعنا اليوم ثمناً غالياً أكبر بكثير. أنا مع الفعل بنتائجه، فلو كنت في ذلك الوقت لرفضت تدخل دموياً لإعادة الوحدة ولكن لو حدث ذلك وجلست أقيم الموقف الآن لقلت بأنه كان عملاً صائباً وتاريخياً وفي غاية الأهمية. هذه مفارقة المثقف في علاقته مع الحدث السياسي؛ إنه لا يدرك ضرورات العمل السياسي بعقلية باردة ولكنه يفتح النار عليها عندما تفشل بسبب عدم إقدامها على الفعل «الاستثنائي». هذه مشكلة حقيقية. وفي الواقع إننا لم ننتج بعد المثقف الذي يجرؤ كما يجرؤ المثقف الغربي على أن يقول إن «العنف أحد قوافل التاريخ» بل وقافلة أساسية من قوافل التاريخ. نعم يدفع البشر أثمناً كبيرة ولكن في واقع الأمر فإن التاريخ لا يكتب عن الأفراد إنما عن الأحداث الكبرى ويقيم بالتقدم. هنا يبدو التحذير الوارد في السؤال هي أن تتحول المقولات إلى عوامل تبرير للمسف والاستبداد.

وعليه فإننا يجب أن نحاكم المقولات ببعدها الاستعملائي إذا لم تنتج حالة تقدم وبقيت مجرد تبرير أو غطاء للاستبداد. إن وظيفة المثقف هنا - وهذه مفارقة أيضاً - إنه لا يستطيع أن يؤكد البدايات لكنه يجب أن يقيم النهايات بغض النظر عن السياق. إن التقدم أيضاً هو مقولة خطيرة غير محددة تحديداً مدرسياً.. الأمر الذي يمكن البعض أن يرى في حدث (ما) تقدماً فهما لا يراه الآخرون كذلك. لكنني على قناعة بأن أحداً لا يجرؤ على أن يقول بأن الوحدة ليست عامل تقدم. وعموماً، فالتاريخ لا يقاس إلا بالفترات الزمنية الطويل.

❖ ولا شك في أن فكرة الدولة لم تنظم المجموعات السياسية الحاكمة هي السلطات العربية. فما هو المفهوم الأساسي لديك حول رؤيتك للدولة بالإكراه وفلسفتها بالقانون؟

أعلم أن هذه الرؤية قد سببت مشكلات كثيرة وأثارت زوابع فكرية ليس في بلدي فحسب، إنما في أجزاء مختلفة في الوطن العربي خصوصاً بعد مناظرتي السياسية في قناة الجزيرة الفضائية نهاية شهر تشرين الأول/ أكتوبر والتي مهدت لها بمقال في الحياة بلندن في 97/12/17 وأنا أعترف بأنني كنت أعلم بأنني بهذا الطرح المباشر والصريح سأخسر مائة في المائة من الشارع العربي وتسعين في المائة من المثقفين وخمسين في المائة من السلطات السياسية. لكن رهاني كان ولا يزال هو على أهمية المكاشفة والمصارحة بين المثقف والمثقف، و المثقف والسلطة؛ بمعنى أنني لا أقدم نظرية جماهيرية إنما أ طرح رؤية سياسية أقرب إلى الواقعية منها إلى النظرية وهدفها إجرائي ويتمثل، بتقديري، عبر الانتقال السلمي من نموذج الدولة العربية الحالية إلى نموذج أكثر تقدماً بمعنى المحافظة على إرث الدولة والدفع بها نحو التقدم كما سيأتي لاحقاً في مصلحة تعود على المثقف وعلى الناس وقبل كل ذلك على الدولة. تواجهني مصطلحات تتهمني بـ (التوقيعية والتلفيقية والتبريرية والسلطوية.. إلخ) وأنا شخصياً غير معني بهذه الاتهامات لأنني أعتبر أن العبرة في النتائج وأن كل فكر جديد يجب أن يواجه بهذه العاصفة، ذلك أن مثالب الإيديولوجيات أنها تتمتع بمعطالة تمنع التغيير. والحقيقة أن المثقفين يخشون الحقيقة وتسمية الأشياء بمسمياتها - وهذا شأنهم لا شأني. رؤيتي تتلخص بالتصور التالي: إن الديمقراطية ليست ثمرة جاهزة يرسم القطف وأن علة الديمقراطية ومشكلتها لا تكمن في الدولة العربية الحالية، ذ أن الديمقراطية هي بذرة تنمو بضرب جذورها في المجتمع وباستمرارها في القوانين وإيجاد حل ممارستها بالمؤسسات ومن ثم بتجسيدها لهوية سياسية.

والغريب في الأمر أن معظم - بل ربما الغالبية العظمى من المثقفين لا يرون ذلك، بل يرون أن سبب التخلف السائد إنما يكمن في استبدادية الدولة العربية وأنا أرى أن السبب تحول إلى نتيجة والعكس بالعكس وأن التداخل ينتج «خبیصة» على المستوى الفعلي. وأرى أن المسار السياسي للوصول إلى الديمقراطية يمر بدولة «الإكراه» ثم ينتقل إلى «دولة القانون» ثم إلى «دولة المؤسسات» ويتوج عندئذ بالديمقراطية. وهنا لا يجب التوهم أنني أفصل بين هذه المراحل، ذلك أنها مراحل مترابطة فليس هنالك دولة بلا إكراه وقانون ومؤسسات، ولكن في البداية تغلب عليها سمة الإكراه ثم يتم تجاوز (الخوف من الأجهزة) للانتقال إلى (الخوف من القانون) وهنا تغلب سمة القانون، وعندما تتجسد المؤسسات تغلب سمة المؤسسات وهنا تصبح الديمقراطية تحصيلاً حاصلًا. الخطورة أن هوية (الدولة) كهوية عالمية فرضت على العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى مطلع السبعينات. والآن تفرض هوية الديمقراطية وما أخشاه أن تأتي الديمقراطية الملعبة لتفرض نوعاً من الارتكاس عن الدولة نفسها لأنها ديمقراطية بلا حامل سياسي أفقي (حزب، نقابة، مناهج القبول بالآخر) سوف تعمل على الحامل المجتمع العمودي (الطائفي، الديني، العشائري، القبائلي) وهكذا سيرتكس بالوطن إلى ديمقراطية الطوائف. أنا على قناعة بأن (دولة - الإكراه) قد استنفذت أغراضها، وأصبح الآن - من الضروري الانتقال إلى (دولة-القانون)، من دون التسرع بطلب الديمقراطية لمنها الأقصى (وهذا يعني أن بعض مظاهر الديمقراطية يجب توافرها). إن دولة - الإكراه إذا استمرت فإنها ستتحول إلى (أنتي دولة) أي ما هو ضد الدولة وسيلغي إرث الدولة ذاتها وهذا خطر قد يؤدي إلى العودة إلى نقطة الصفر أو إلى حالة من الدوران في دائرة وإلى حالة من السباحة في الفراغ. لهذا أنا أدعو للمصالحة التاريخية

بين الدولة والثقف من أجل انتقال سلمي إلى دولة (دولة القانون). فأننا على قناعة بأن الدولة العربية ليست فاسدة بالطلق وهناك إمكانية وتفاؤل لإحيائها في ربع الساعة الأخيرة، لكن الخطورة هي أن نصل إلى الساعة (25) وهي التي لا يمكن العمل فيها بأي شيء.

حظي مقال الكاتب الذي نُشر
في الحياة بتاريخ 17/2/1998 ونُشر في
هذا الكتاب تحت عنوان بمثابة تمهيد،
من الميكافيلية إلى إشكالية الدولة،
إلى لقد المنتقدين ولسجالية الموضوع
وإشكاليته نورد الانتقادات ورد الكاتب
عليها .

في شروط المصالحة بين السلطة والمثقف:

يبدو للمتأمل في إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، وفي
مقدمتها إشكالية المثقف والسلطة السياسية، أن العلامة الفارقة التي
ميزت عقدي الثمانينات والتسعينات هي الدعوة إلى تجسير الفجوة بين
المثقف والسلطة العربية، والبحث بأن عن شروط المصالحة التاريخية بين
الاثنتين بعد عقود من الجفاء والعداء المتبادل. كانت الدعوة إلى تجسير
الفجوة بين المثقف والسياسي قد وجدت طريقها معد بداية عقد
الثمانينات عندما كتب سعد الدين إبراهيم مقالته الموسومة بـ
«تجسير الفجوة بين المثقف العربي وصانعي القرار السياسي»، وعلى ما
يبدو فإن هذه الدعوة لم تذهب سدى ولا إدراج الرياح، لا بل يمكن القول

أنها شكلت هاجساً ضمناً عند العديدين، الذين راحوا يبحثون عن شروط المصالحة التاريخية بين المثقف والسلطة السياسية.

كانت شروط المصالحة التاريخية تقتضي أموراً ثلاثة:

أولها: تخلي المثقف العربي عن نزعته المعادية للدولة العربية الحديثة، وعن طويالياته الداعية إلى إحداث تغيير جذري وبالقوة بمعنى أدق، الانقلاب عليها باعتبارها لا شرعية.

ثانيها: الاعتراف بمشروعية الدولة الحديثة والإقرار علناً بأولويتها على ما عداها، هالدولة أولاً.

ثالثها: إعادة الاعتبار لمكيافلي صاحب الكتاب الشهير والموسوم بـ «الأمير» وذلك عبر الوسيط الهيفلي - نسبة إلى الفيلسوف الألماني هيفل - وكان هذا يعني تجاوز ماركس من قبل حفدته من العرب، وإعادة اكتشاف نظريته الواقعية إلى السلطة.

في كتابه الموسوم بـ «مفهوم الدولة، 1982» والذي يندرج في إطار توسيع الاستراتيجية التاريخية راح عبد الله العروي يؤكد على النظرة الواقعية في خطاب كارل ماركس في موقفه من الدولة. يقول العروي: إن ماركس يقف إلى جانب الواقعيين، مكيافلي وهيفل، ضد الطوياليين الذين يمانون «الفرد قبل وفوق الدولة». ولكن نظرة كارل ماركس الواقعية إلى الدولة ظلت شعبية ولم تشف الغليل، وكان هذا يستدعي إعادة اكتشاف مكيافلي عبر الوسيط الهيفلي، لأن هيفل قام باحتضان مكيافلي موضعاً مراميه البعيدة للكثير من قرائه. فمن وجهة نظر هيفل التي تحظى باهتمام المثقف العربي الوجداني، إن مقولة مكيافلي «الفاية تبرر الوسيلة» لا تتحدد على مستوى الأخلاق كما هو

شائع، بل على مستوى السياسة وبصورة أدق على مستوى استقلالية الشأن السياسي بمعنى أن مكيافيلي كان ينظر لدولة الوحدة التي من شأنها أن توحد مجموع الإمارات الأوروبية الإيطالية في دولة واحدة. إذ لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة. وكان هذا يعني إحياء أسطورة الدولة، وتبرير مشروعية جهاز الدولة وبالتالي تأليه الدولة المستبدة وإضفاء صفة المشروعية على جرائمها ومظالمها طالما أنها تتدرج في هدف أسمى هو تحقيق دولة الوحدة المنشودة. الدولة التي تغيب فيها الحريات الفردية تحت غطاء بناء دولة قوية.

كان تأليه الدولة المستبدة يقع على التضاد من النزعة السائدة هي صفوف العديد من المثقفين الذين ينطلقون في نظرتهم للدولة من زاوية وجدان وأخلاق الفرد، لأن السياسة في نظرهم لا تفصل عن الأخلاق وهذا ما جاءت به الرسائل السماوية. ولكن إعادة الاعتبار لمكيافيلي وهيفل معاً كانت تقع على التضاد من الموقف الفكري والنظري الذي يربط الأخلاق بالسياسة. فالسياسي يكتسب مشروعيته من واقعيته ومعقولية. كان هيفل يردد مقولته الشهيرة «كل ما هو واقعي هو معقول، وكل ما هو معقول هو واقعي» بذلك كان هيفل يضيي جميع بركات الاستبداد على مظالم الدولة الأوروبية الحديثة، وكما علق على ذلك أنغلز ذات مرة. والتي وجدت تعبيرها في الدولة النازية الهتلرية.

أعود للقول، إن إعادة اكتشاف مكيافيلي من قبل المثقف العربي الوحدوي، تتدرج في إطار سعيه إلى بناء دولة الوحدة، إذ لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة. وكان هذا يعني إضفاء صفة المشروعية على الدولة العربية الحديثة وبخاصة في بلدان المشرق العربي، حتى لو شيدت جدرانها بالجماجم والدم كما قال أحد شعرائنا من الجنرالات.

يكتب مثقف عربي مؤمن حتى العظم بفضيلة دولة الإكراه ودورها في الصمود والتصدي وتحت عنوان «إعادة اعتبار المكيافيلية في السياسة» الحياة 17 شباط / فبراير 1998. يقول: بدأت ألتمس بشيء من الوعي (المطابق) للواقع أو لنقل بشيء من الواقعية السياسية أن المكيافيلية هي محتوى أية سياسة، وهذه الأخيرة تحيل الأخيرة - فعلاً- إلى (لعبة). وكان هذا يقتضي الانتقال من مستوى الإيديولوجيا إلى مستوى الواقعية السياسية، أو لنقل اللعبة السياسية على حد تعبيره والذي يفضي إلى طرح مفهوم الدولة بعيداً عن النزعة الرغوبية والإيديولوجية، التي حكمت المشروع العربي الوحدوي. من هنا يدعو الباحث عماد فوزي شعبي إلى «مكيافيلية عصرية» تنظر وعبر نزعة تطويرية للدولة العربية الحديثة باعتبارها الدولة المشروع أو بالأصح الدولة - الإكراه التي لا بد منها.

يرى الباحث شعبي والذي يقودنا إلى نتائج لا تحمد عقباها، أن ثالث الدولة المعاصرة هو 1-الدولة -الإكراه، و2- الدولة - القانون، و3- الدولة - المؤسسات. ولكنه لا يتجاوز الدولة - الإكراه إلا ما عداها حتى لو استنفذت وظيفتها، لأنها وحدها من منظور مكيافيلي-وليس الديمقراطية - هي الشرط الأعلى والسياسي لتحقيق دولة الوحدة ودولة القانون. يقول «تستنفذ الدولة - الإكراه وظيفتها عندما تحول البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذه الحالة يصبح هؤلاء المواطنيين مستعدين لقبول القانون عصاة ترهق في وجههم فتتمنع التجاوز والخطأ دون أن تستخدم. بعد أن كانت الأجهزة هي هذه «العصاة» ويضيف إلى حد الفضيحة بقوله: «من أجل هذه الدولة الإكراه تبرز مكيافيلياً رعية علاقة الحاكم بالمحكوم، لأن دولة

الإكراه عتبة على السلم» هذا ما يدفعه إلى رفض الديمقراطية يقول «هذا ما يجعلني أميل إلى رفض الديمقراطية على عواهنها لا لأنني لا أقبلها نموذجاً أعلى للتقدم السياسي وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم، إنما لأنني أرى أن الكثير من الدول العربية لم ينجز دولة الإكراه بعد».

إن الباحث الذي ينذر الديمقراطية على مذبح الدولة - الإكراه، يقودنا إلى فضيحة أخرى تقوده إليها نزعتة التطورية الماذجة ومكياهيته المرعبة وذلك عندما يقف عند مستوى الدولة - الإكراه داعياً إلى التصالح معها وتبريرها وتبرير عدم الانتقال من مستوى الدولة - الإكراه إلى الدولة القانون، وذلك تحت ذريعة وجود عدو خارجي. يقول «لكننا ومع ذلك على مناعة بأن شروطاً خاصة لعدم الانتقال من الدولة - الإكراه إلى الدولة-القانون والمؤسسات تبقى قائمة إذ ما كان هنالك من عدو خارجي يجعل الالتفات إلى كل ما عداه قلباً للأولويات ونوعاً من الترف» وهنا يتساءل الباحث: هل يكون تأجيل التكيف والانتقال مشروعاً؟ ويجيب بحسب منطق الفضيحة الذي يحكم نزوعه المكياهي لتبرير مشروعية دولة الإكراه بقوله «إن حواراً جدياً حول هذا الأمر يجب أن يكون مادة ثرية للمصالحة التاريخية بين السلطة العربية والمثقف».

وكانت دعوة سعد الدين ابراهيم إلى تجسير الفجوة بين المثقف والسياسي تمر في حدها الأدنى على جسر خشبي يعبر عليه المثقف وهو مطأطأ الرأس أمام السياسي. أما دعوة الباحث شعبي إلى تبرير مشروعية الدولة - الإكراه فهي تمر على جسر ذهبي يلتقي عليه السياسي والمثقف، لنقل يتوحد فوقه المثقف والسياسي، يصبح الاثنان وجهان لحقيقة واحدة هدفها تبرير كل أخطاء ومظالم ومذابح الدولة

العربية الحديثة بحجة أنها دولة الوحدة المشيدة بالجماع والدم؟ إنه منطق الفضيحة والذي لما يزل يتحكم في خطابنا المعاصر ليقودنا باستمرار إلى عنق الزجاجة. إذ أن منطق الفضيحة هذا لا يتصور بناء دولة قوية إلا عن طريق إلغاء الفرد والأخلاق معاً لأن هدفه هو «الوحدة بأي ثمن». وهنا لا يسعنا إلا القول طويلاً لمنطق الفضيحة هذا والذي ينظر له على أنه الشرط التاريخي للمصالحة بين السلطة العربية والمثقف؟!

تركي علي الربيعو / السفير 12/5/1998

رداً على عماد فوزي شعبي

هل يصلح الاستبداد وسيلة لهدف نبيل، مطلق هدف نبيل؟

في مقالة له تحت عنوان «إعادة الاعتبار للمكافيلية في السياسة» المنشور في صفحة «أفكار» هي 1998/2/17 يستعرض الكاتب عماد فوزي شعبي سيرة تحولاته الفكرية، وصولاً إلى هذا المقال الذي يعتبره خلاصة هذه التحولات بإعادة اكتشاف المكافيلية. ليس لنا اعتراض على هذه التحولات، فمن حق المرء أن يعيد النظر بقناعته وبغيرها كما يشاء، فكلنا نتعرض للتحولات الواعية أو غير الواعية، حتى أننا لا نشبه ما كنا عليه قبل سنوات. ولكن عندما يعتبر أن القناعة الأخيرة هي الحل الأجدى للمسائل الأكثر تعقيداً، بوصفها تعبيراً عن الوعي «المطابق»، والذي هو شكل من أشكال الادعاء بامتلاك الحقيقة كاملة، فإن هذا يستحق التأمل، خاصة وأنه يأتي في مقال مراجعة ذاتية^١.

وإذا تجاوزنا هذا إلى جوهر المقال والنتائج التي وصل إليها الكاتب نستطيع تلخيصها على الشكل التالي: باعتبار الكاتب نفسه

«وحدوياً» وجد دليلاً لقراءة المكيافيلية بحيث «تعتمد المحاسن فيها من أجل صنع مشروع وحدوي بأي ثمن». هذه القراءة أوصلت إلى أن المطلب المكيافيلية عصرية هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في ثانياً استقرارها. كيف ذلك؟ أن نبدأ من البداية ببناء دولة الإكراه: «إن ثالثاً الدولة المعاصرة هو: 1- الدولة/الإكراه، 2- الدولة / القانون، 3- الدولة المؤسسات. وعليه فإذا كانت «لعبة» السياسة تقتضي لبناء دولة في شكلها الأولي إقامة دولة الإكراه، من أجل هذه الدولة نبرر مكيافيلياً رعوية الحاكم بالمحكوم، فإن دولة الإكراه ليست إلا عتبة على السلم...».

هذا ما يدفع الكاتب إلى «رفض الديمقراطية، لأنها لا تصلح لمجتمعاتنا لأنها غطاء للفعل الطائفي والإقليمي». ويوصفها دولة انتقالية تستنفذ دولة الإكراه وظيفتها «عندما تحول البشر المنفلتين من عقائهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذا الحال يصبح هؤلاء المواطنون مستعدين لقبول القانون عصا ترفع في وجوههم فتمنع التجاوز والخطأ دون أن تستخدم، بعد إن كانت الأجهزة هذه العصا، والخطر الذي يهدد هذا الانتقال وجود «عدو خارجي يجعل الالتفات إلى ما عداه قلباً للأولويات ونوعاً من الترف».

إنها دعوة صريحة إلى الاستبداد في نهاية القرن العشرين، والاستبداد شائن وقذر، لكن اعتماده كوسيلة للوصول إلى غاية أسمى - دولة القانون - في مجتمع من الرعاة المنفلتين من عقائهم، يبرره ويفسّل أقداره، ويحوّله إلى نظام ينجز مهمة تاريخية صاعدة على سلم التطور، هكذا ببساطة يصبح الاستبداد إيجابياً طالما وجدنا الغاية التي تبرره.

هل يمكن تبسيط المسألة إلى هذا الحد؟ وهل يمكن للاستبداد

أن يكون منتجاً لدولة إيجابية لاحقة - دولة القانون؟ - وهل تملك دولة الاستبداد ما يبررها فعلاً في الأوضاع العربية؟ هذا جزء من طيف واسع من الأسئلة التي تستدعيها الدعوة إلى الاستبداد. وقبلها جميعاً، ولاعتقادنا بأن الدولة مزامنة للفرد والمجتمع، نقول مع عبد الله العروي، إن أي تساؤل عن الدولة تساؤل عن وظائفها ووسائلها.

لأن الدولة أداة من أدوات تنظيم المجتمع، يجب أن تعمل على خدمة مصالحه بالطريقة المثلى، وبالتالي خدمة الأفراد المكون منهم هذا المجتمع، فالغايات والوسائل يجب أن تقوم على خدمة البشر. لذلك من حق البشر أن يختاروا الطريقة الأنسب لتحقيق هذه المصالح. ورغم أن هذا المطلب لم ينفذ تاريخياً إلا جزئياً، فإنه شكل عاملاً وداغماً رئيسياً من أجل تقليص أضرار الدولة وتحديد طغيانها، وجعلها تقترب إلى مصالح البشر، حتى وإن لم تتطابق مع ذلك. أما الاستبداد فهو يعمل على تدمير المجتمع، والإنسان المصنوع تحت ضغط العنف لا يظهر إلا كإنسان.

وكما تقول هنه أرندت فإن الغاية محاطة بخطر أن تتجاوزها الوسيلة التي تبررها فيعمل النظام الاستبدادي من خلال حكم شخص واحد يفرض إرادته على الشعب القاصر الذي لا يدرك مصالحه، وتكون إرادته مطلقة من دون مراقبة أو محاسبة. فالمستبد غير مجبر على تقديم أي حساب لأحد عما يمارسه، بل على العكس، فالآخرون مجبرون على تقديم كشف حساب له عما يقومون به من أعمال.

إن الاعتقاد أن إلغاء الحريات الفردية عبر الاستبداد يؤدي إلى بناء دولة قوية، هو اعتقاد وهمي، فالاستبداد هو الحكم الأكثر عنفاً والأقل قوة بين كافة أشكال الحكم على حد تعبير مونتسكيو. فمطالبة

الفرد بتقديم كل النضحيات من أجل بناء دولة مستبدة قوية، ما هو إلا مؤشر على ضعف الدولة التي تحتاج باستمرار إلى التقوية. وافترض عدالة المستبد لا تبرر الاستبداد، فمهما بلغت عدالة المستبد لا يجوز له أن يفرض على الآخرين آراءه وأهكارة بدعوة أنها لصالحهم. رغم ذلك، فإن الدعوة إلى الاستبداد وتقديم الدولة لا تحيل - كما قد يعتقد البعض - إلى فكرة «المستبد العادل» والتي صاغها جمال الدين الأفغاني في القرن الماضي، بل تحيل إلى الفاشية، التي تنتهي إلى تجميد الدولة التي هي دولة كل شيء، إنها الأقوى فيما الأفراد كلهم تابعون لها؛ كل شيء من أجل الدولة، كل شيء بواسطة الدولة، وكما قال موسوليني «ليست الأمة هي التي تخلق الدولة كما هو سائد في الاعتقاد الطبيعي القديم، بالعكس، الدولة هي التي تخلق الأمة وتعطي للشعب الواعي، لوحدته الأخلاقية، إرادة، وبالتالي وجوداً فعلياً».

إن رفع الدولة إلى مرتبة التقديس يحولها إلى غاية بذاتها، وهذا ما فعله مكيا فيلي عندما حول الدولة إلى أسطورة، وهذا مطلب كارثي لا يمكن الموافقة عليه، ونستطيع القول أن كل من يتناقل عن البشر يعطي الدولة أكثر مما تستحق ويبني حولها سياجاً من الأساطير لا تمت إلى العقل بصلة، ومن هنا، لا يمكن القبول بالفكرة الأساس التي انطلق منها «الوحدة بأي ثمن»، فلا يمكن القبول بوحدة ثمنها جبال من الجماجم البشرية بفضل الاستبداد الذي تحول إلى مطلب «عقلاني»، وتعبير عن وعي «مطابق» ودرجة من سلم التطور التاريخي.

وما علي تركي الربيعو

نعم للمصالحة بين الدولة والمثقف

الدكتور مهاد فوزي شُميبي

في مطالعتي لتمريرات تركي علي الربيعو على بحثي المنشور في «الحياة» في 1998/2/17 وذلك في «السفير» في 1998/5/12 بخصوص المكيافيلية والمصالحة بين السلطة والمثقف، وجدتني أتساءل عن جدوى الحوار، إذا كانت مصيبة الباحث والمثقف العربي أنه مصاب بمصاب كراهية السلطة وبالتالي الدولة «أي دولة على الإطلاق»، بالهوس بالديمقراطية (أية ديمقراطية إطلاقاً)، وخصوصاً إذا كان الباحث المذكور يعلق على مقال من دون أن يقرأه جيداً ويحمل صاحبه ما يتجسد في رأس الناقد وليس في منطوق نص الكاتب. ولما كنت غير مولع إطلاقاً بلمبة البحث الأركيولوجي في النصوص، وأراها حتى في مجال النصوص التراثية عبثاً وقلة حيلة وترهاً لا أستسيغه، ولما كان نصي في «الحياة» غير مقدس أصلاً فإنني سأعود في ردي هذا إلى النص الأصلي وأترك للقارئ ومنهم ربيعو أن يعادوا الاطلاع عليه، بعمق، ذلك أن كل إناء بما فيه ينضح. لكن «متقدي» ابتداءً بمجموعة مقولات

تكشف خلفيته المعادية لكل سلطة، ولسلطة معينة، عندما اتهمني بأنني مؤمن حتى العظم بفضيلة دولة الإكراه ودورها في الصمود والتصدي، وهو يعني دولة معينة تحديداً، باعتباري أنادي بمصالحة المثقف مع السلطة فلا بد من أنه يقصد أنني أعني دولة بعينها، كما هو واضح في كتابته.

ودفعاً لأي التباس هانا أعلن سلفاً أنني مع الدولة عموماً ومع كل تجربة لدولة (لا لتهويمات ثقافية حول الدولة كما يفعل البعض). ولكنني كنت وما زلت مع الدولة هي سياق تطورها ودفعها إلى الأمام. ولا أعتبر أن من الثقافة أو السياسة أو حتى الوطنية أن يكتفي المرء بنقد الدولة لأن هذا الفعل يستطيع أن يقوم به طفل صغير بلا عناء وبلا مجهود ثقافي، كما يقول روسو بأن أي طفل يستطيع أن يكون وزيراً فيرفع وينصب ويمين ويقيم الفردوس الإلهي عندما يجالس أبويه في المساء على العشاء.

ولهذا كله قررت أن أخالف الذين يحولون النقد إلى انتقاد و يقيمون الأوهام الفكرية والثقافية في حقل السياسة وهو كما ثبت في المحصلة الأخيرة ليس حقلهم بل هم دخلاء عليه بفعل تهويمات الماركسية والخطابات الإيديولوجية - السياسية التي سادت على مدى أربعة قرون خلت، وكانت نتيجتها إما إيديولوجيا (عابثة) بالسياسة إلى درجة إطلاق الشعارات التبعوية الثورانية والخالية من أية دلالة واقعية، وبالتالي أدت إلى كوارث، ربطت السياسة كفن للممكن بمجموعة مقولات جميلة وطهرانية(بيوريتانية)، ومنها فقدان الحس السياسي والانتقال من هزيمة إلى أخرى، وفصاماً بين الإيديولوجية والعمل السياسي أفقد الإيديولوجية حس الواقع ورفع عن السياسة الممارسة الغطاء المعرفي.

ومن هذه المخالفة، وهي ليست تخالفاً، رأيت ضرورة البدء بالتركيز على الذي تم إنجازه والتأكيد عليه وتوصيفه.

والتوصيف هنا هو الذي لا يراه أمثال علي الربيعي (وآخر هو سمير الزين كتب منتقداً بحثي في «الحياة 16/3/1998»)، هم معذورون في هذا لأنهم أبناء الوعي السائد التتولوجي، الوعي الذي لا يميز بين التوصيف لا يعني التبنّي إنما يعني الأخير بأقل قدر ممكن، لكنه وقبل كل شيء يعني «طبيعة الأشياء» التي تحدث عنها ابن خلدون وروسو وصاغها ماركس بما دعاه الوعي المطابق... بمعنى أنه لكي تطيعنا الطبيعة يجب أن نطيعها، وهذا أول شرط في الجدل والتجاوز، وعليه فإننا عندما نوصف تاريخية التطور في الدولة بأنه انتقال من اللا دولة إلى دولة الإكراه إلى دولة القانون إلى دولة المؤسسات، فإننا نرسم أولاً واقع الحال وهذا لا يعني أننا فرحون به تماماً، كما يكون الأمر عندما نوصف أننا موجودون على الأرض ومرتبطين بقانون الجاذبية فيها، لا نكون سعداء لأننا وجدنا حيث لم نختر، ومرتبطين بقوانين قد لا تروق لأحدنا (إذا كان يجب أن يطير مثلاً ويرفض الجاذبية الأرضية ليحلق) تماماً كما يفعل المثقفون الذين يجلدوننا (وكنّت واحداً منهم) بالديمقراطية «كخلاص» أزلي وكنوع من أنواع «التعلق» فوق هانون الجاذبية.

وباختصار أنا مع الدولة... لأنها حقيقة واقعة ولأنها إنجاز في السيرة التاريخية كما أننا بهذا التوصيف نقوم بما قام به مكيايلي عندما وصف طبيعة السياسة والعمل السياسي، دون أن يكون في ذلك تبني أخلاقي لذلك كما توهم المنتقدون الأخلاقيون، إضافة إلى أننا لا نتبنى الرؤية السابقة حول ثالوث الدولة (الإكراه - القانون - المؤسسات)

باعتباره تطويرية حقيقية لأن التداخل بين الإكراه والمأسسة متوافر في الكثير من تجارب الدولة - الإكراه، لكن افتقاد القانون كمرحلة توسعية إجرائياً يفقد الإنجاز شكل المأسسة النهائية أو المأسسة باعتبارها الوضع الأمثل في هذا العصر، ما دام أننا مطالبون بأن ندخله من باب الأوسع، أعني أن نتكلم لغته لا أن نحوي على بوابته كالذئب كما يفعل المثقفون على بوابة السلطات.

أما أن يرى البعض أنني مع البقاء عند حد الدولة - الإكراه فإنني أجد لزاماً أن أكرر موقفني على القراءة الثانية تذكراً لفهم ما لم يفهم في الأولى (وال تكرار يُعلم... الفزال!!): «هل قد رأيت أن العقلانية السياسية وطبيعة السياسة المعاصرة تستلزم اليوم خفض مستوى التوتر بين الحلم واليوتوبيا الاجتماعية من جهة، وبين الواقع الذي يتعامل معه السياسيون من جهة أخرى، وهذا لا يكون إلا من خلال القناعة باستقلالية السياسة».

لكن، كل ما سبق لم يمنع ولا يمنع أن نقول اليوم بأنه على «الدولة» التي هي مبرر «أخلاق السياسة» أن تسعى وهي مطالبة بذلك دائماً ويجب أن يضمن ذلك من خلال مؤسساتها (التشريعية والقضائية والتنفيذية) إلى أن تحقق الحد الأدنى الممكن واقعياً من الأمان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمحكومين على أن تسمح دائماً للحلم الاجتماعي اليوتوبي الأقصى بأن يكون «فاتورة» في حساباتها وهامشاً احتياطياً في نزوعها نحو الأفضل، باعتبار أن على كل دولة أن تقيم ما يهيئ لمشروع أعلى هو «الحلم» وتسعى إليه باستمرار، وإلا فإذا كنا نقيم المكافيلية على مح «الممكن» فإن الدولة ستكون عندئذ دولة محنطة من الداخل ولا روح فيها.

صحيح أن المكيافيلية هي مشروع للاستقرار وأن كل استقرار يحمل إمكانية «التسكين» و«التستايك»، إلا أن الاستقرار غير المحمول على حاملة المطلب «الأقصى» سينتهي إلى «التعفن»، وبالتالي إلى اللا استقرار لأن التعفن سيقود إلى وباء انعدام الحراك الاجتماعي والسياسي. ولهذا فالمطلب الأهم لمكيافيلية عصرية هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في ثنايا استقرارها وأن تتجدد باستمرار من خلال آليات داخلية، إلا فإن السحر سينقلب على الساحر، بمعنى أنه إذا كان السلوك المكيافيلي في علاقة الحاكم بالمحكوم مشروعاً إذا كان قد آل إلى أو كان هدفه «تأييد» المظاهر الأولى لهذه الدولة، أي أن «الانبعاث» أو «الخلق» الأولي للدولة لا يجب أن يكون الغاية إذ أن ثالث الدولة المعاصرة هو:

(1) الدولة - الإكراه، (2) الدولة-القانون، (3) الدولة - المؤسسات.

وعليه، فإذا كانت «لعبة» (يلاحظ أننا نضع لعبة بين مزدوجين ولعل ربيعو لا يعرف معنى هذا هي الكتابة) السياسة تقتضي لبناء الدولة نبرر مكيافيلياً رعية علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن دولة الإكراه ليست إلا عتبة على السلم (وكيف يقول الربيعو أننا نقبل بفضيلتها إلى حد الفضيحة: والسؤال هنا فضيحة من؟ الكاتب أم القارئ؟ ومع التطور منها إلى دولة القانون، فدولة المؤسسات لا تعود نفس قواعد المكيافيلية مشروعة، فإذا كان من غير المحبذ في مرحلة صنع الدولة - الإكراه أن يستقدم الزعيم كفاءات مماثلة له أو تفوقه في التراتب الهرمي للسلطة، فإن هذه الكفاءات مطلوبة في ثنايا العمل المؤسساتاتي. صحيح أن تداول السلطة في مآل «الدولة-المؤسسات» سيلغي هذا المبدأ في إطار التنوع إلا أنه لا يُلغيه في إطار التسلسل الهرمي للمؤسسات الحاكمة أو التي

تداول السلطة لأنها مؤسسات لا تعيش إلا بدم جديد، لكن اللعبة (أعني لعبة العملاء والأقزام) تمارس هنا بمستوى أعلى تقنية وأقل فجاجة من تلك التي تمارس في الدولة - الإكراه، حتى أننا نستطيع أن نفسر الاضطراب السياسي الذي تعيشه تجارب ديمقراطية حزبية داخل نماذج ديمقراطية هجينة كالتي في إسرائيل (بأحزابها فرادى أو جماعية) أو في الهند أو باكستان... إلخ، بظهور تنازع على القيادة يأخذ شكل التناحر التفتيشي، على أنه نتيجة طبيعية لعدم وجود إرث سياسي «فاعل» للعبة المكيفيلية التي تتمثل بشكل عميق وأصيل في تجارب كالتي تعيشها الأحزاب الفرنسية والبريطانية وغيرها ممن تدرجت من الدولة - الإكراه إلى الدولة - القانون إلى الدولة - المؤسسات الحالية، وهذا ما يجعلني أميل إلى رفض الديمقراطية على عواهنها، لا لأنني لا أقبلها نموذجاً أعلى للتقدم السياسي وللملاقة بين الحاكم والمحكوم، إنما لأنني أرى أن الكثير من الدول العربية لم ينجز الدولة - الإكراه بعد، وأن من أنجزها لم يستطع أن ينتقل إلى الدول-القانون ولم يجذّر مؤسسات تكفل ألا تتحول الديمقراطية غير المبنية على قواعدها إلى غطاء للفعل الطائفي والإقليمي والمناطقي والحاراتي... أي غطاء لما هو قبل وطني وقبل «دولتي».

لكن المكيفيلية التي تصنع الدولة - الإكراه، بكل أخلاقها الهويزية، ولا تستطيع أن ترتفع عن الأنية والمباشرة في إشعار المواطن أنه ملغى، لا تستطيع أن ترتفع عن بدائيتها وهي بحاجة عند انتقالها من (الدولة - الإكراه) إلى الدولة القانون - المؤسسات إلى تطوير تقانات بناء الصلة (صلة ما) بينها وبين مواطنيها، وهي بحاجة أيضاً إلى نقد خارجي، عندما تصير موازين قواها الستاتيكية الداخلية على أن تبقى

مشروع الدولة في حدود الدولة - الإكراه. وهو ما يحيلها إلى التمعن.

والسؤال الذي يتفرع من هذه المناظرة التي قادتنا من المكيافيلية إلى الدولة هو: متى يصبح من الضروري الانتقال من «الدولة - الإكراه» إلى الدولة اللاحقة؟ ومتى تتحدد ساعة الصفر؟

تستغند الدولة - الإكراه وظيفتها عندما تحول البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذه الحالة يصبح هؤلاء المواطنون مستعدين لقبول القانون عصاة لرفع في وجوههم، فتمنع التجاوز والخطأ من دون أن تستخدم، بعدما كانت الأجهزة هي هذه العصاة. ومجرد استمرار وظيفة الإكراه بشكلها البدائي سيمنح الأجهزة قوة التكلس والتصلب في وضعية التسلط وستكون أحد أشكال التمعن السياسي الذي سيقبّل الطاولة على مشروع الدولة، وهنا بالذات، وعلى من يقود المشروع السياسي المبني على أساس البدء بدولة الإكراه ألا يحوّل حجة «ضرورة» الاستقرار مبرراً لعدم الانتقال التدريجي نحو القانون الذي يجب أن يكون فوق الجميع، وبدونه تفقد آلية السيطرة والضبط، وهي خلفية ومآل السلوك «الأخلاقي» للمكيافيلية، سمة الاضطراب.

إن أحد مخاطر مناظرتنا السابقة أنها لا تحدد توقيتاً وآلية للانتقال «السلمي» نحو الدولة-القانون، إذ قد تخلق قوى سياسية تمنع، مع الزمن، إمكانية هذا التحول ويصبح الأفق مسدوداً أمامه...

إننا نعترف بأن هذه المخاطر موجودة، وأننا لا نمتلك وصفة سحرية للحل، لكننا يجب أن نعترف أيضاً بأن لا دولة بدون هذه المخاطر، وأن على الوعي «المطابق»، وعلى الأقل في مراحله الأولى، أن

يوصف الأشياء في طبيعتها، ويفتح الحوار حول ما لا يقع في دائرة المفكر به، بدلاً من الاكتفاء بالتظير للأخلاقية السياسية الوجدانية أو المطالبة بتجسيد وصفة الديمقراطية باعتبارها الثمرة التي، (للأسف لا يدرك المطالبون بها)، لم تُزرع شجرتها بعد، وإذا ما كانت بعض الشجيرات قد زُرعت فإنها مهددة بالآل تتطور، أو أن تخرق عند حدود الدولة - الإكراه.

ولسنا نميل إلى «التطورية» الساذجة أو «التقدمية» الأكثر ساذجة التي تتصور أن التاريخ يسير إلى الأمام أو إلى الوضع المتقدم دائماً، لأن احتمال الانتكاس وارد، بل وربما اكيد في بعض الأحيان.

لكننا ألقنا ما سبق بالقول «إننا ومع كل ما سبق على قناعة بأن شروطاً خاصة لعدم الانتقال من الدولة - الإكراه إلى الدولة - القانون والمؤسسات تبقى قائمة إذا ما كان هنالك من عدو خارجي يجعل الالتفات لكل ما عداه قلباً للأولويات ونوعاً من الترف، لكن حقيقة أخرى نجد أنفسنا أمامها ولا ريب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن العدو قد يكون من النوع التاريخي، فهل يكون التأجيل والتكيف والانتقال مشروعاً؟.

إن حواراً جدياً حول هذا الأمر يجب أن يكون مادة ثرية للمصالحة التاريخية بين السلطة العربية والثقف، فهل يرى قارئنا أننا نقف عند مستوى الدولة - الإكراه أم أن القارئ لا يقرأ، بل إن ناهدنا لا يفعل أي شيء سوى أنه يكتب. نعم يصدق عدونا موشي دايان عندما يقول إن العرب لا يقرؤون، ونضيف له أنهم في بعض الأحيان... يكتبون على رغم أنهم لا يقرؤون.

نحن مع المصالحة التاريخية بين السلطة والمثقف، مع الحوار بينهما لأن الوطن والأمة للجميع وعلينا أن نعترف قَبْلاً بأن كل دولة هي إنجاز بامتياز، وإلا فما على أمثال الربيعة إلا أن يأتونا بالهمجية والحروب الأهلية والفوضى كبديل من الدولة أو ليرسموا لنا في التاريخ، كل التاريخ، إن كانوا قد قرأوه، حالة سياسية ودولة حديثة في سياق تطور طبيعي، لم تعرف دولة - الإكراه، أو أن الديمقراطية لم تعرف الدولة ولم تبين عليها ومعها وفيها... نعم الدولة أولاً شئت أم أبيتنا. وأنصح أمثال الربيعة أن يكفوا عن الكتابة في السياسة والفكر السياسي والانصراف إلى الأسطورة ومحيطها الفكري بدلاً من أسطورة الديمقراطية على حساب «الوعي المطابق». أم لعل الربيعة لم يعلم أن الديمقراطية هي الاعتراف بالآخر، والآخر هنا أن نقراء كما جاء في نصه لا كما نتخيله» اليس ماركس الذي يحبه الربيعة هو الذي يقول أن الضرورة تحتم الذهاب إلى الواقع بدلاً من الاكتفاء بتخيله، وليس ماركس هو الذي اعتبر الدولة هي محتكر العنف، أي محتكر الإكراه.

لقد بات واضحاً أن المشكلة هي في الجدوى (والجدوى مسألة من مسائل الاقتصاد السياسي الماركسي على رغم أنني لست ماركسياً)، والجدوى تستدعي البحث عن الفاعلية، ألا نتخلى عن النزعة المعادية للدولة ولا نتخلى عن الانقلاب عليها وعدم الاعتراف بمشروعيتها.. إذا كانت هذه هي الفاعلية فنحن لا نرى ذلك بل نرى أن الفاعلية هي في البناء لا بالهدم، وبالواقع لا بالمحلول به.

هذا الكتاب

في هذا الكتاب يخوض الدكتور عماد شعبي غمار الصعب عندما يلجأ إلى تفكيك المأمول في الوعي السياسي السائد، فيوجه نقداً إلى الوعي الأسطوري المتعلق بالديمقراطية.

ورغم أن الوعي السياسي السائد لم يستطع ويتذوق مثل هذا النوع من النقد منذ أن طرحه "شعبي" على قناة الجزيرة في برنامج الاتجاه المعاكس نهاية عام ١٩٩٨، إلا أن المسائل المطروحة لا تزال تصر على أن تتناول بحدة الوعي المضاد الذي يقوم على مواجهة ما يطلق عليه "شعبي" أوهام الديمقراطية، ليؤكد على أن دولة الإكراه هي مرحلة من مراحل الانتقال إلى دولة القانون، فدولة المؤسسات، وهو يصر على أنه يوصف الظاهرة ولا يبررها.

ولعل أطروحته حول "ضرورة الفساد" تشكل محاولة في الوعي الصادم، أيضاً، من أجل تجاوز الرؤية الوجدانية الأخلاقية للقضاء على الفساد، وبالتالي التأكيد على أن الديمقراطية ليست خلاصاً أسطورياً حتمياً من الفساد. ومؤكداً، أن حساسية ودقة الموضوع الذي يتناوله الدكتور شعبي بالنقد، حيث يبدو وكأنه يسبح ضد التيار، أثارت وستثير الكثير من السجال.

الناشر

